



SOMMAIRE

LES INSTITUTS SÉCULIERS

J.-M. PERRIN, O. P. : <i>Essence de l'état de perfection et mission des Instituts Séculars</i>	371
Don S. CANALS : <i>Le don plénier dans les Instituts Séculars</i>	394
G. LEMAITRE : <i>Les Instituts Séculars de prêtres</i> ...	407
J.-M. P. : <i>Les Instituts Séculars au service de l'apostolat des laïcs</i>	436
A. DEL PORTILLO : <i>Les professions et les Instituts Séculars</i>	440
M. LAFON : « Nous y croyons »	450

On parle beaucoup de nos jours des Instituts Séculars, formule toute nouvelle de vie consacrée et qui semble riche de perspectives d'avenir.

Mais encore faut-il ne pas se tromper sur la vraie nature et la mission spécifique des Instituts Séculars.

On ne devient pas membre d'un Institut Sécular parce que, quelque fâcheux obstacle empêchant « d'entrer en religion », on essaie de se rattacher de quelque manière à l'état religieux en l'adaptant vaille que vaille à la situation d'un laïc pieux et militant. Ou, au contraire, parce que, victime d'un certain courant d'opinion, on estimerait que la vie religieuse est caduque et sans valeur. On n'entre pas non plus dans un Institut Sécular par je ne sais quel attrait inquiétant pour l'activité clandestine des sociétés secrètes.

Les articles que nous publions ici ont pour but de bien préciser ce que sont les Instituts Séculars. S'ils n'en cou-

urent pas tous les aspects, ils permettent d'en saisir ce qu'ils ont de spécifique, tant pour les prêtres que pour les laïcs, dans l'unité originale d'une consécration et d'un apostolat, dans le « don plénier » à Dieu « dans et par le moyen du monde ».

Pour les lecteurs qui désireraient lire dans leur entier les textes officiels qui donnent aux Instituts Séculiers leur statut canonique et leur orientation spécifique, signalons qu'ils les trouveront dans l'ouvrage récent : « Les Instituts Séculiers dans l'Église, doctrine et réalisations actuelles » (Bonne Presse, 1959), qui contient une bibliographie.

MARIOLOGIE

R. LAURENTIN : Bulletin marial	457
--------------------------------------	-----

La pléthore des publications mariales, spécialement pendant les années 1954-1955, rend bien difficiles une information et une orientation sûres en ce domaine. Ce bulletin aidera nos lecteurs à ne rien perdre d'important des travaux récents en mariologie.

Tables de l'année 1959	495
------------------------------	-----

Nous publierons dans la prochaine livraison (1^{er} trimestre 1960) — en nous excusant de ce retard — la plupart des conférences données au cours de la session de formation psychologique des maîtres des novices organisée par le Comité Permanent des Religieux en juillet dernier, et celles des journées d'étude qui ont eu lieu à Cambo, en juin 1959, sur le thème : « Où en est l'exploration psychologique de la personnalité ? »

ESSENCE DE L'ÉTAT DE PERFECTION ET MISSION DES INSTITUTS SÉCULIERS

I

« État de perfection. » Y a-t-il expression où l'Église ait mis tant de sagesse et d'idéal, ait condensé tant d'expérience et tant de valeurs qui lui tiennent plus à cœur ? En créant les Instituts Séculars, l'Église vient de réaliser un état de perfection hors de toutes les formes traditionnelles et sans aucun des effets sociaux requis jusqu'alors pour former le cadre, le soutien et le style de cette vie. Oserait-on dire qu'elle en réalise l'essence avec un autre corps ? Toujours est-il que les affirmations réitérées répétant que les Instituts Séculars sont à bon droit comptés parmi les états de perfection nous demandent de commencer ces études par une réflexion sur l'essence même de l'état de perfection.

Ce sont ces richesses et leur signification essentielle que nous étudierons dans cet article ; mais, avouons dès l'abord, cette transcription d'une formule latine dans une langue vivante ne va pas sans inconvénients et sans créer des malentendus qui iraient à trahir plus qu'à traduire la pensée originelle. « Perfection » se situe plutôt dans la ligne de la « morale qui ennuie » que de l'amour qui comble de joie ; perfection évoque l'idée d'arrivée plus

que celle d'effort et d'élan ; perfection semble montrer plutôt celui qui se fait que celui qui se perd en se donnant. On ne pense pas d'emblée à l'amour qui s'offre, à la générosité qui se sacrifie et cependant il n'y a et il ne peut y avoir d'autre perfection que celle d'un amour qui se livre dans un don total.

Un amour se réfère à la personne aimée et prend d'elle sa joie et sa vitalité. Qu'en sera-t-il d'un amour qui voudrait rivaliser avec celui de Dieu ! Pour un chrétien, il n'y a pas de perfection hors cette application à imiter Dieu comme des enfants bien-aimés.

« État » désigne la stabilité et donnerait à imaginer du « tout fait », du réussi. Ce mot nous fait-il penser à une piste d'envol et au dynamisme d'une création continue ? Évoque-t-il l'imperfection d'un apprenti rêvant de chef-d'œuvre ? En un mot, « état de perfection » ne dit pas au premier abord la grande aventure où l'appel du Christ entraîne ceux qui se mettent à sa suite, ni l'enthousiasme des grandes constructions entreprises sous ses ordres. Comme tous les mots anciens qui doivent à leur antiquité une grande clarté et une grande richesse à cause des trésors qu'ils ont accumulés, il faut les méditer et les redécouvrir avec une âme jeune. Que veut donc dire l'Église en parlant d'état dans un monde changeant et de perfection parmi les hommes désastreusement imparfaits ?

Et d'abord qu'est la perfection puisque là est l'essentiel de cette forme de vie, toute construite à cette fin ? Est parfait ce qui est achevé. Le travail que faisait cet être est terminé ; « rien ne lui manque plus », dirait Aristote dans un mot souvent repris par saint Thomas pour préciser l'idée de perfection. La perfection dit le but atteint, l'effort réalisé et l'accomplissement d'un être achevé.

Ce qu'il y a donc de plus profond et de plus essentiel dans l'idée de perfection, c'est cette relation à la fin, non à la fin qui termine tout et met un point final, mais à cet achèvement qui donne ses vraies dimensions à ce qui se faisait. Il ne s'agit pas de la journée finie parce que

la nuit tombe, ou du pain qui trouve sa fin en étant mangé, mais de la maison dont la construction est finie et parfaite parce que, tous les ouvrages étant terminés, elle peut être habitée.

On voit ainsi du premier coup pourquoi cette relation à la fin a pu devenir naturelle à une âme chrétienne. Le Christ a recommandé aux siens de devenir parfaits comme leur Père céleste, sous peine de ne pas se distinguer des païens et des pécheurs. La perfection sera, pour tout chrétien, la charité que saint Paul appelait expressément *le lien de la perfection* (cf. Col 3, 14).

On la présentera aussi, en s'inspirant du mot évangélique, comme une vie à la suite du Christ, comme l'imitation du Seigneur. Ces idées se rejoignent, car il s'agit de l'imitation aimante du Christ, ou de la charité qui fait partager sa vie ; c'est donc tout un.

Le moyen âge aimait à représenter la perfection comme « la vie apostolique », en désignant par là la vie menée par les Apôtres et les premiers disciples, telle que nous la décrivent les premiers chapitres des Actes des Apôtres. Cette communauté, pleine d'allégresse, ne formant qu'un cœur et qu'une âme sous la conduite de ses chefs, reste comme une nostalgie dans toute conscience chrétienne ; c'était à elle que se référaient spontanément les fondateurs et les rénovateurs spirituels. C'est redire la même pensée sous une autre forme : la perfection est d'être logique avec l'amour de Dieu ; ici seulement s'ajoute une nuance importante, celle de la communauté qui tend ensemble à cet idéal et qui, en en vivant, trouve un esprit nouveau.

Pourtant, il faut encore réfléchir à cette idée de perfection pour ne pas laisser subsister les malentendus néfastes : ce mot désigne ici une vie de la terre et, bien qu'elle soit en un sens une anticipation de la vie future — nous le verrons plus loin —, il est question d'une vie menée ici-bas.

Il est trop clair que nous ne parlons pas de cette perfection qui est le privilège incommunicable de Dieu,

sainteté de celui qui s'aime infiniment comme il est infini.

Notre joie est, au seuil du mystère, de l'adorer et de nous perdre dans cette adoration : *Amen! Alleluia!* (Ap 19, 4), disent ceux qui la contemplent.

Il ne s'agit pas non plus de cette perfection réservée à ceux qui seront *semblables à Dieu le voyant tel qu'il est* (1 Jn 3, 2). La vision face à face transforme radicalement leur être et leur donne vraiment d'être saints, de la sainteté de Dieu, comme ils sont heureux de son bonheur.

Tout en eux est totalement, uniquement, définitivement rapporté à Dieu, uni à lui. On peut dire qu'ils ne sont plus rien qu'acte d'amour pour l'éternité. C'est la vie éternelle.

Notre étude se rapporte à la perfection de la vie présente, il faut donc dire, perfection de voyageurs. Elle n'est pas atteinte, mais visée et poursuivie. Elle a fatalement, de ce fait, un caractère d'inachevé et de poursuivi. Elle consiste, comme celle du ciel, dans la charité, mais la manière d'aimer garde quelque chose de terriblement maladroit et la ressemblance poursuivie avec le Christ est, hélas! plutôt une difformité qu'une reproduction. Malgré cette distance, on peut dire parfait celui qui aspire à la perfection et la poursuit inlassablement en dépit des chutes et des ratés. C'est dans la visée effective et non dans la réussite que consiste la perfection du voyageur : il marche, marche toujours. Cette perfection aura aussi quelque chose de négatif en ce sens qu'elle consiste surtout en un désencombrement complet de ce qui pourrait retarder la marche; telle est la signification des conseils évangéliques et l'on constate ainsi, en un autre sens, combien ils sont positifs, étant pour la charité.

Il ne faut jamais perdre de vue ce caractère de tendance pour saisir le sens de la vie consacrée; un apprenti n'est pas tenu d'être maître, mais d'apporter toute son application à faire de son mieux et à se laisser former.

Quand donc on parle d'état de perfection, qu'on n'y

vienne pas chercher des « saints », des chrétiens parfaits et encore moins « des perfections », au sens courant du mot, mais bien une école d'amour, un apprentissage de sainteté, une route ouverte vers la charité parfaite. Et c'est assez beau, dans un monde qui se désaffectionne du plus réel des amours et qui maudit la charité, de trouver des gens qui s'adonnent à cette étude, s'entraînent à ce sport, ou, pour parler sans métaphore, consacrent leur existence à devenir moins mal disciples du Christ.

Pourtant, pour se faire une idée exacte de ce que pense la sagesse de l'Église de ces écoles d'amour, il faut poursuivre notre analyse et essayer de comprendre ce que veut dire ce mot « état ».

État de perfection.

Ce mot « état » est un de ces mots qui nous arrive de l'antiquité et qui signifie une forme de vie stable, fixée par des principes internes. Il déplaît un peu, nous le disions, à la sensibilité moderne qui craint l'installé et le tout fait ; ce n'est pas à ce niveau qu'il faut examiner une institution d'Église.

On ne parle pas d'état quand il s'agit de conditions extérieures, d'un métier, de la fortune, de la vie urbaine ou rurale ; tout cela peut changer et n'affecte pas profondément la personne elle-même. Par contre, on peut parler de l'état de mariage, de prisonnier ou de bagnard à perpétuité ; on parlait surtout de l'état de liberté ou d'esclavage.

Nos comparaisons modernes sont assez insuffisantes pour rendre raison de la force qu'a ce mot dans la langue ecclésiastique. Pour exprimer une situation nouvelle affectant définitivement l'homme, on a pris un mot auquel la langue courante donnait un sens analogue et on l'a annexé au vocabulaire chrétien. Il faut donc à la fois comprendre sa signification primitive mais ne jamais

oublier la transposition qu'il a subie en désignant désormais des réalités spirituelles.

L'idée d'esclavage avait déjà servi à saint Paul pour parler du baptême, de la rédemption qui est un rachat et de la captivité opérée par l'amour... Ici, elle éclaire ce qu'est un état : il s'agit d'une forme de vie où la liberté elle-même est supprimée. La situation de l'esclave ne tenait ni au métier qu'il exerçait, ni aux biens qu'il pouvait avoir en main ou gérer, mais au fait qu'il était la propriété d'un autre ; ce n'étaient donc pas des modifications extérieures et superficielles mais sa propre liberté qui était en cause. On comprend ce qu'une telle situation sociale a de dépersonnalisant et c'est pourquoi il ne faudra jamais perdre de vue la transfiguration apportée par l'usage chrétien d'un tel concept. C'est à Dieu et à Dieu seulement qu'un homme peut ainsi se donner, et de lui seulement qu'on se fait esclave à force d'amour. La société chrétienne pourra enregistrer cet engagement, l'Église en prendre acte ; il n'en reste pas moins que l'essentiel est une relation de personne à personne donnant l'être humain à Dieu. Ce don de la liberté est si grand que Dieu seul peut le recevoir ; l'obéissance, nous le verrons, touche seulement les applications, et cela, d'ailleurs, selon les lois de l'Église. L'idée d'école et d'apprentissage s'avère insuffisante à moins qu'on ne se souvienne qu'il s'agit d'une science infinie qu'on n'a jamais fini d'apprendre.

Il faut y ajouter maintenant celle d'engagement. On penserait plus volontiers à l'anneau symbolique que donne l'aimant pour exprimer qu'il s'enchaîne et qu'il donne tout droit sur lui et sur ses biens à celle qu'il aime. Qu'on repense à la légende de Tristan. Le mariage est cela dans la réciprocité.

Si elle n'avait pas trop pris, de nos jours, une coloration d'action et d'efficacité, glissant vers le rendement immédiat — par opposition à un spirituel désincarné —, l'idée d'engagement serait une de celles qui permettrait le mieux à nos contemporains de comprendre ce qu'est

l'entrée dans « cet état de perfection ». Elle a ce caractère de gratuité qui offre ce qu'il a de plus personnel, de générosité aussi qui livre l'avenir.

Nietzsche remarquait que l'homme est le seul animal capable de faire une promesse.

Promettre, en effet, répond à ce qui fait l'homme : son intelligence capable de concevoir l'avenir, sa liberté capable de se donner. Pourtant, alors qu'un serment repose sur la fidélité à soi-même — ce qui est noblesse — l'engagement religieux, généralement sous forme de vœux, repose sur la fidélité à Dieu, ce qui est amour.

On voit, par ce court exposé, que cette notion d'état, qui prenait appui sur des analogies assez désagréables à notre esprit moderne épris de liberté, ne dépersonnalise pas l'homme, mais développe en lui le meilleur de lui-même et déploie sa liberté dans l'infini ; on voit, du même coup, comment il ne s'agit pas de vie statique et conventionnelle, mais d'entrer dans la plus belle aventure. C'est le temps des fiançailles, le départ pour une ascension ; l'avion a pris la piste d'envol et l'espace est à lui.

Sans doute, par certains aspects, dans certaines formes religieuses on pourra dire que la vie humaine est installée et protégée par une sécurité inaltérable. Cela est vrai de certaines situations et de certaines époques, mais la vie religieuse reste un défi au monde qui devient parfois haineux et cruel : qu'on songe aux martyrs de notre temps ; la vie religieuse devient souvent avant-poste dangereux et mission périlleuse : qu'on songe aux missions ; la vie consacrée prend part à toute l'insécurité humaine et aux efforts de l'Église : qu'on songe aux Instituts Séculiers.

Pourtant, il faut le redire, quelle que soit la situation et quelles que soient les conditions de la vie consacrée, bien loin d'installer sur la terre, l'entrée dans cet état de perfection oblige à ce qu'on peut appeler le nomadisme chrétien ; elle oblige à cette vie qui plaît à Dieu parce qu'elle chemine vers lui. C'est son essence même. Puis-

je ici citer cette belle page d'un des premiers auteurs chrétiens écrivant au temps des grandes persécutions : « Le Seigneur se réjouit à notre sujet lorsqu'il voit qu'en ce monde nous habitons sous la tente, lorsqu'il voit que nous n'avons pas l'esprit fixé, reposé, enraciné sur la terre, que nous ne désirons pas ce qui est terrestre, que nous ne regardons pas l'ombre de cette vie comme un bien propre et permanent, mais que nous nous considérons comme des voyageurs et que nous nous hâtons vers la véritable partie du paradis d'où nous sommes sortis¹. »

Moyens de perfection.

Pour assimiler les enseignements de la sagesse chrétienne sur les états de perfection, il est nécessaire, au point où nous sommes arrivés, de réfléchir à ce qu'il y a de plus spécifique en cette recherche de la perfection.

Une première idée s'impose : il n'y a qu'une grâce du Saint-Esprit ; il n'y a qu'une perfection qui permette « d'imiter Dieu » et de se montrer son enfant, c'est la charité. Toute idée qui tendrait, si peu que ce soit, à imaginer la vie religieuse comme poursuivant une perfection propre, différente de celle que l'Évangile propose à tous les chrétiens, serait hérétique. Une seule foi, un seul baptême, une seule espérance.

Rien n'est plus contraire à l'Évangile qu'une distinction qui tendrait à éloigner de la perfection certaines catégories de chrétiens : ce serait nier la grâce du Saint-Esprit, nier les déploiements essentiels de la charité et méconnaître la gratuité de la vie éternelle. Sur tout baptisé pèse le poids de l'immense amour ; à chacun des siens le Christ apporte ce privilège de l'adoption divine. Tous les chrétiens sont égaux devant le premier et le plus grand commandement ; tous seront jugés sur l'amour ; à tous est offerte la même vie éternelle avec

1. ORIGÈNE, *In Numer.*, hom. XXIII, II, Éd. Baehrens, t. II, p. 221.

Dieu. Ce qui caractérise une vie engagée à la perfection sera la détermination de certains moyens exceptionnellement efficaces pour acquérir cet amour. A cette école d'amour, on enseigne les conseils donnés par le Christ aux siens; dans ce volontariat, on s'est engagé à les mettre en pratique.

La différence entre un précepte et un conseil est que le précepte a, de sa nature, un caractère strictement obligatoire alors que le conseil s'adresse à la liberté et prend sa force non tant de l'autorité du chef que de la prudence, de la compétence et des intentions amicales du conseiller. Dans l'ordre chrétien dont nous parlons, il est clair que la perfection est imposée comme idéal par le précepte divin. Il serait absurde de supposer une tendance à la charité qui serait obligatoire et une autre qui resterait facultative alors que le précepte divin dit formellement le contraire : « Tu aimeras de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » Dans cette ligne, il n'y a pas de place pour un conseil; le précepte est absolu et universel; ce précepte sera pleinement réalisé dans la vision face à face, mais il est requis de l'accomplir en restant pour le moins dans sa ligne, par l'exclusion définitive de tout ce qui lui est contraire.

Les divers préceptes du décalogue expriment ces devoirs primordiaux sans lesquels la charité ne pourrait subsister.

Les conseils évangéliques ne se présentent donc pas comme un atout à la perfection commune; celle-ci, étant la charité, est d'aimer sans mesure; se contenter de moins par mauvaise volonté serait tuer l'amour en soi-même. Les conseils portent sur les moyens et indiquent des moyens plus directs pour atteindre mieux cette même et unique charité qui est la fin des préceptes, comme elle est celle des conseils.

Le conseil s'adresse à la liberté; ici, il s'agit de conseils donnés par le plus sage et le plus aimant des maîtres. Chaque chrétien n'est donc pas tenu de les observer, mais il tuerait en lui la charité s'il méprisait de tels

conseils, s'il les contredisait. Au contraire, au regard de la méditation théologique, les conseils se montrent comme une des merveilles de la Nouvelle Alliance : on est en régime de liberté : le Maître parle à la générosité ; on est dans l'ordre de la charité : le Christ parle d'une union qui fait partager sa vie. Le précepte, hors celui de l'amour qui ne fait qu'un avec la soif que Dieu a d'être aimé, parle de devoir et ne peut aller sans sanction ; le conseil s'adresse à la liberté et promet d'abord de plaire au Christ.

Une précision est encore nécessaire : il ne s'agit pas tout de suite de tous les conseils évangéliques. Certains conseils, en effet, parlent d'héroïsme et proposent des folies de générosité qu'un Dieu seul a pu concevoir parce qu'il allait les réaliser et qu'il offrait la grâce de marcher à sa suite. Spontanément, on range parmi ces conseils, que peut accomplir une charité devenue parfaite, ceux qui enseignent à « tendre l'autre joue », « à faire deux mille pas », etc.

D'autres conseils sont proposés comme chemins menant à la perfection ; le renoncement à ses biens en est un. Ce sont ceux-ci qu'on étudie à l'école de l'amour.

En effet, le Christ Jésus a donné aux siens bien des conseils afin qu'ils puissent, en marchant à sa suite, tendre à la perfection de l'amour. Dès les premiers jours, ils étaient présents à la conscience chrétienne : l'apôtre Paul parlant de la continence s'exprime clairement à ce propos : *Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis* (1 Co 7, 25).

De même, lorsque saint Pierre reproche à Ananie sa conduite, il remarque expressément : *Tu pouvais garder ce qui est à toi...* (Ac 5, 4).

Il ne s'agissait donc pas d'une obligation ; Ananie était libre de cette liberté laissée par un conseil et par une proposition spontanée, mais pourquoi mentait-il à l'Esprit-Saint ? C'est seulement peu à peu que la conscience chrétienne éclairée par l'Esprit a compris les trois grands conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance

non comme les plus grands, mais comme les plus libérateurs et les plus orientés à la charité.

Ils ne sont en rien une condamnation des biens qu'ils quittent, mais ils donnent la conscience aiguë que la charité l'emporte sur tous. Le mariage est excellent ; le Christ a béni par son premier miracle l'union de l'homme et de la femme, comme sa mort l'a élevée à la dignité de signe de l'amour qu'il porte à son Église ; mais la virginité réalise ce mystère et se montre la réponse logique à l'appel du Dieu vivant.

Le cœur humain est plus grand que les biens qu'il donne et que tous les vœux qu'il peut émettre ; pourtant on ne peut s'empêcher d'admirer la sagesse chrétienne qui a su discerner parmi tous les autres les engagements de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. On songe à ces vassaux qui remettaient au seigneur en signe d'hommage les clés de la ville, ou mieux à sainte Catherine de Gênes remettant à l'amour les clés de sa maison. Qui s'engage ainsi remet tout ce qui dépend de lui et livre ce qui est la raison même de toute vie humaine.

La pauvreté donne tout ce qu'on possède et tout ce qui s'achète avec de l'argent ; cela va loin ; on en prend conscience quand on songe à ce pouvoir de l'argent à qui presque rien ne peut échapper : notre monde le sait peut-être mieux qu'aucun autre et il meurt de cette science sans amour. La chasteté, avec l'élan de l'amour qu'elle contient, abandonne tout ce que construisent les liens de la chair et la communication de la vie. Ici encore, qu'on songe à tout ce que les analyses modernes découvrent des dimensions de l'instinct et de ses infiltrations, et on reconnaîtra l'étendue du don ainsi offert à Dieu. Quant à l'obéissance, elle retire l'homme des sentiers terrestres et de ses propres choix pour l'attacher aux sentiers tracés pour lui, au compte du Christ, par les représentants du Christ ici-bas. Cette obéissance relie ses devoirs aux intérêts transcendants auxquels se réfèrent les consciences : sans quitter ce monde et ses tâches, l'obéissant est situé dans l'ordre de la charité.

Ce n'est pas là le seul émerveillement qui se découvre à qui cherche la raison de ce triple engagement. On reconnaît bien vite à quelle profondeur il rejoint la vérité du baptême et la logique du monde nouveau inauguré par le Christ ressuscité et promis par lui à tous les siens.

Qu'on le veuille ou non, qu'on y pense ou non, le monde définitif ne donnera son bonheur infini qu'à des êtres ayant quitté les possessions terrestres, les joies charnelles et leurs grandeurs, leurs propres déterminations surtout, pour ne plus vivre que du divin bon plaisir. Être semblables à Dieu et ressuscités avec le Christ est le fait des siens entrés du même coup dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Bien plus, sans considérer cette phase glorieuse dont se revêtent les conseils évangéliques dans le monde divin, on est bien forcé de reconnaître que la mort, visiblement, opère ce dépouillement, privant à la fois de toute libre disposition de soi, de toute propriété et de tout plaisir. On ne peut même pas ignorer que bien des épreuves, non rares en humanité, privent les humains de ces biens dont ils paraissent faire si grand cas : revers de fortune ou vols, éloignement, maladie, emprisonnement, déportation ou mort, nécessités de la vie présente, horaires du travail et tant d'autres circonstances construites par les hommes forcent tel ou tel d'entre eux à perdre de ses biens, à être privé des siens ou à se soumettre à un autre : contremaître, employeur ou autre. Or, dans de telles circonstances, la fidélité chrétienne consiste nécessairement à vivre intérieurement l'événement providentiel et à accepter les devoirs qui en résultent. On ne peut s'en tenir là car, si vraies et si banales que soient de telles observations, elles ne diraient pas le plus essentiel : nul ne peut parler à Dieu et opérer son salut sans avoir, à un certain degré, l'esprit des vœux. Sans détachement, comment serait-il juste ? Sans victoire sur ses passions, comment se sanctifierait-il dans le mariage et la chasteté conjugale ? Sans renoncement à sa propre volonté comment remplirait-il ses divers devoirs et leurs conséquences imprévues ? On doit sou-

ligner la différence profonde entre les conseils et les préceptes : le Christ l'a ainsi disposée et l'Église la maintient par crainte de confusions qui risquent plutôt de décourager les entreprises généreuses et les volontaires de l'amour ; mais cette distinction n'empêche pas de sentir à quel point les conseils se trouvent dans la même ligne que les préceptes et tendent au même but : l'amour du Christ et du prochain, à son exemple et à son compte.

Dans l'Église.

Un autre trait essentiel des états de perfection qu'il nous faut envisager est leur lien avec l'Église. L'Église a été établie par le Christ comme une société ; on ne peut donc imaginer aucun événement social important qui ne relève de son autorité. C'est pourquoi personne ne s'étonne d'entendre redire qu'on ne peut créer un état de perfection parmi les chrétiens, ni en revendiquer les droits si on n'en a reçu pouvoir de l'Église. C'est simplement du bon ordre : il s'agit ici d'une Société tout à fait unique parmi les communautés humaines, dont le droit se réfère à une fin surnaturelle et dont l'autorité est divine. Pourtant ce serait peu que de s'en tenir à cette considération de bon sens et on comprendrait mal le prix qu'on attache à l'approbation de l'Église.

Pour l'apprécier, il faut se souvenir que l'Église a reçu comme un dépôt sacré les pensées les plus chères et les plus personnelles de son Maître et qu'elle est assistée par son Esprit pour les interpréter et mener dans les meilleurs pâturages les brebis achetées par le sang de la Rédemption ; il faut se souvenir qu'elle a reçu le pouvoir de lier et de délier sur la terre et au ciel, si bien qu'on ne peut douter du prix de ses interventions en tout ce qui touche les engagements nous liant au Christ ; il ne faut pas oublier non plus sa sagesse séculaire qui lui permet de tout savoir de la nature humaine, de ses fai-

blesse, de ses besoins comme de l'idéal à elle offert par l'Évangile.

Ce domaine intéresse à un titre unique la pensée de l'Église, car elle y reconnaît des valeurs qui touchent à sa raison d'être elle-même et à ce qui doit la caractériser devant Dieu et devant les hommes : la sainteté. Pie XII la rappelait lors d'une réunion à laquelle il avait convoqué les supérieurs religieux présents à Rome : « C'est avec une très grande joie que Nous vous saluons (...) vous qui êtes appelés à partager particulièrement Notre charge apostolique. Comme Nous rappelons en effet (...) l'état religieux doit sa raison d'être et sa valeur à son étroite cohésion avec le but de l'Église qui est de mener les hommes à l'acquisition de la sainteté². »

Ce lien, qui s'exprimait ainsi en la conscience du Saint-Père, est l'extériorisation de la vie même du Corps mystique. Cette variété dans les formes de vie n'est pas autre chose que le débordement de la grâce du Christ : lui, qui veut s'achever et donner aux siens la plénitude qui est en lui, veut partager avec eux quelques-unes de ses inépuisables richesses ; c'est pourquoi lui seul fait tout dans cette unité variée et féconde. Ceux qui s'engagent ainsi à viser la perfection marchent dans la voie unique qu'il est lui-même pour mener tous les siens au Père ; leurs exploits disent ce qu'il leur donne et quand il couronne leurs mérites exceptionnels ce sont ses dons qu'il glorifie en eux. C'est pourquoi les états de perfection ne constitueront jamais une spécialité qui isolerait de l'Église, mais une vocation qui fait entrer en ses profondeurs et unit à toute sa vie, à ses travaux, à ses aspirations et à sa fécondité.

Au lendemain de l'édit de Milan, qui, en accordant la liberté et une vie publique à l'Église, l'exposait à toutes les médiocrités de ceux qui y entraient sans risque et quelquefois par intérêt humain, l'Église favorisait ces « réserves » où l'on s'appliquait à vivre l'idéal de la vie

2. Exhortation aux Supérieurs généraux des Ordres et Instituts religieux, 11 février 1958.

ressuscitée et à être logique avec l'Évangile : ce furent les origines, largement développées depuis, de la vie religieuse, séparée du monde pour vivre selon l'Évangile.

Au lendemain de la seconde guerre mondiale où l'Église sent à la fois combien elle est cachée en Dieu, responsable de ce monde menacé de déshumanisation et angoissé de son salut en face de toutes les menaces et de tous les prestiges de l'athéisme, l'Église plante un nouvel état de perfection : les Instituts Séculiers. Leurs membres ne quittent pas leurs postes ou leurs responsabilités dans la cité ; ils travaillent avec tout le laïcat mobilisé dans l'Action catholique et ils ne s'isolent pas du monde, mais ils y vivent selon l'Évangile pour porter cet Évangile à leurs frères. Ce n'est encore qu'un grain de sénévé, mais l'énergie de ce germe est assez évangélique pour que l'Église y reconnaisse vraiment un état de perfection en plein monde.

Bien loin de s'opposer ou de se contrarier, ces deux grandes formes selon lesquelles se réalisent les états de perfection semblent s'appeler l'une l'autre et manifester que le Christ n'est pas du monde, mais qu'il est dans le monde pour y rendre présent l'amour éternel qui l'y a envoyé.

II

La définition même des Instituts Séculiers, telle que Pie XII l'inscrit au frontispice de la Constitution Apostolique, nous avertit assez que nous sommes en face d'une véritable mission ; ils sont « des associations de clercs ou de laïcs dont les membres, en vue d'atteindre la perfection chrétienne et d'exercer pleinement l'apostolat, pratiquent dans le siècle les conseils évangéliques » (*Provida Mater*, art. 2). L'Église ne cesse de susciter et d'envoyer des chargés de mission : à un monde nouveau elle envoie de nouveaux missionnaires³.

3. Les membres des Instituts séculiers sont « clercs ou laïcs », on le

On ne comprendra jamais rien à la vie de l'Église si on ne la replace pas dans cette nuit de prière où se décide le choix des Douze. Le Maître est touché de compassion devant ces brebis sans pasteur, brebis qui semblent n'être averties par aucun instinct qui les guide, comme elles n'ont aucune force pour se défendre : *Alors il dit à ses disciples : la moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson* (Mt 9, 37-38). Puis le Maître prie durant toute la nuit et, le matin venu, il appelle les Douze (cf. Lc 6, 12) ; personne, dans l'Église, ne recevra mission qui ne soit née de cette compassion et de cette prière. L'Église est la Pentecôte permanente et c'est là que toute mission prend son sens.

La mission même de l'Église.

Le *Motu Proprio* le rappelle en faisant mention aux premières lignes de « l'Esprit-Saint qui restaure et renouvelle sans cesse la face de la terre ». Il n'y a donc aucun doute, aucun problème : la mission des Instituts Séculiers est, dans sa profondeur, dans ses dimensions, dans son essence, celle-là même que l'Église a reçue aux premiers jours et qu'elle transmet ; c'est toujours le même et unique Esprit qui est à l'œuvre : *C'est toujours le seul et même Esprit qui opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend* (1 Co 12, 11). Cependant, si la mission reste essentielle, la forme est neuve, comme est nouveau le monde qu'il faut sauver. On a raison de souligner l'importance extraordinaire du P. de Clorivière et de la réponse qu'il donnait au monde

voit. Quand il s'agit de prêtres, le but de ces Instituts est de les aider à vivre plus vraiment toutes les dimensions de leur sacerdoce et de la mission qui en est une des responsabilités essentielles. Ce point de vue spécial sera, comme il le mérite, étudié à part dans ce numéro. Il convient donc de ne pas l'aborder ici. De plus, la notion de mission apostolique a, pour des laïcs, des caractéristiques trop particulières pour ne pas faire l'objet de cette étude spéciale.

né de la révolution française ; il ne faudrait pas que cette importance fasse oublier les réponses que l'Église avait faites au cours des siècles dans les diverses formes qu'ont prises, tour à tour, les efforts et la sainteté au milieu du monde ; il ne faudrait surtout pas que cette continuité nous dissimule la nouveauté des créations de l'Esprit et les préparations immédiates qui, de la communion fréquente restaurée par Pie X à l'Action catholique suscitée par Pie XI, ont permis la création par Pie XII des Instituts Séculars.

Deux vérités préliminaires sont rappelées : d'abord, le monde de notre temps a d'immenses besoins et, bien qu'ils ne soient pas analysés dans les premières lignes du texte pontifical, ils sont assez clairement désignés par les images bibliques qui les rappellent ; les persécutions, les erreurs et les péchés personnels et collectifs résultant de la déchristianisation. Ensuite, cette mission ne se fait pas par compromis, par capitulation, car *ils sont dans le monde dont ils ne sont pas* ce qui nous fait entendre à nouveau l'absolue incompatibilité qui sépare le chrétien du monde, puisqu'il n'est pas plus du monde que son Seigneur lui-même (Jn 17, 16).

Trois directions.

Ce point de vue étant affirmé, le Saint-Père va, en empruntant les paroles les plus fortes de l'Évangile, exprimer ce que l'Église attend, pour l'accomplissement de sa mission, de ces renforts qui, nés de l'Esprit, vont faire face aux conditions présentes de la tâche apostolique. Il vaut la peine de les méditer.

En revenant, d'une manière trop sommaire pour être rigoureusement exacte, sur les besoins de l'apostolat en face des appels du monde, pour comprendre la réponse que donnent au problème les Instituts Séculars, on oserait dire qu'il y a comme trois directions : la première

est l'annonce directe de l'Évangile à laquelle les fidèles collaborent par leur participation aux divers mouvements des paroisses et des diocèses; l'enseignement du catéchisme, vraie prédication de la foi aux enfants et les autres tâches analogues y ont une part privilégiée.

Il y a ensuite tout le mandat de l'Action catholique : les laïcs collaborant à l'apostolat de la Hiérarchie et mandatés par elle prennent, au compte du Christ, charge de leur milieu afin de le christianiser.

Enfin, l'action temporelle qui s'étend chaque jour davantage comme la réflexion et la puissance de l'homme : secteurs de la culture et de la politique, de la civilisation et de la science, des syndicats et de l'économie. Or, rien de tout cela ne saurait être étranger à l'amour du Christ qui veut tout attirer; tout cela a relation avec l'homme appelé à y réaliser ses destinées éternelles; tout cela concerne de plus ou moins loin le royaume de Dieu. D'une part, sur ce terrain vivent, souffrent, luttent les hommes; on ne saurait les rencontrer ailleurs puisque c'est là qu'ils sont. D'autre part — surtout dans un âge où la technique envahit tout et expose les consciences à toutes les propagandes et à toutes les mécanisations —, ces conditions finissent par agir sur les âmes elles-mêmes au point de modifier leurs attitudes en face de l'Évangile. Enfin, tous ces secteurs, par leur origine, leur inspiration et leurs principes, sont profanes, laïcisés, coupés de Dieu et technicisés.

Pour répondre à ces immenses appels, il faut un apostolat « personnel » où éclate la valeur et la responsabilité des êtres. Le témoignage et l'action des institutions ne répondent plus suffisamment aux besoins qui se font jour, cela pour permettre une présence véritable, une participation effective aux diverses structures qui se mettent ainsi en place.

Une telle présence des laïcs doit être authentique, cette « communauté de destin », comme on aime dire aujourd'hui, qui fait prendre part aux efforts, aux peines et aux joies, qui fera sentir la qualité humaine, la vie réelle

du témoin et accrédi tera le message divin qu'il apporte. Elle devra être de partout, se situant à tous les échelons de la société et dans tous les secteurs pour éviter d'être englobée dans les oppositions qui divisent les hommes selon leurs classes, leur culture ou leurs pays.

Cette situation paradoxale, qui unira la totale consécration à Dieu par la vie évangélique et l'authenticité de la présence au monde comme laïcs, sera vécue par les membres des Instituts Séculiers. Encore faut-il dire et redire que l'initiative n'a pas été prise par une autorité créée quelle qu'elle fût, mais par celui qui appelle qui il veut et comme il veut ; c'est cette vocation qui garde au sel une vigueur toujours renouvelée.

Est-il besoin d'ajouter que, dans ces conditions, il ne s'agit en rien d'un mouvement de masse ou d'effectifs numériques ; le levain tient d'ailleurs son efficacité.

Toute la vie est apostolat.

Si le préambule de *Primo Feliciter* nous a permis de comprendre la mission des Instituts Séculiers, le texte lui-même va nous dire en toute clarté quel en sera l'apostolat : « Toute la vie doit être transformée en apostolat », « cet apostolat renouvelle et nourrit l'esprit intérieur », « il doit être exercé non seulement dans le monde, mais pour ainsi dire par le monde. ».

« Toute la vie doit être transformée en apostolat. » Cette formule, dans sa simplicité, nous donne à entendre que l'apostolat est la raison d'être d'une telle vocation et ainsi elle se montre apparentée à la plus haute forme de charité, celle qui, par amour pour le Christ, en vient à se dévouer aux siens. *Pierre, m'aimes-tu ?... Alors, pais mes agneaux.* Saint Thomas écrit à ce propos : « Si les évêques s'appliquent aux choses qui relèvent de l'amour du prochain, cela provient de l'abondance de leur amour pour Dieu. C'est pourquoi le Seigneur s'enquit

d'abord de Pierre s'il l'aimait et lui confia ensuite la charge du troupeau. » Si la charge pastorale, écrit de son côté saint Grégoire, est une preuve d'amour, quiconque pourvu des vertus nécessaires, refuse de paître le troupeau de Dieu, se trouve convaincu de ne pas aimer le Pasteur suprême. « C'est un signe de plus grand amour d'accepter, pour son ami, de servir un tiers, que de ne vouloir servir que cet ami lui-même⁴. »

En même temps, la formule du Saint-Père nous fait comprendre qu'il ne s'agit pas d'une œuvre déterminée, d'une activité partielle se surajoutant à la vie normale, mais d'un esprit qui va animer cette vie tout entière, sans rien en laisser échapper. Comme on prie vingt-quatre heures par jour, on doit être apôtre partout et toujours.

Cela dépouille l'idée d'apostolat de je ne sais quel caractère artificiel qui le dénature dans certains esprits et le caricature dans certains milieux, où l'on croit « faire de l'apostolat » comme d'autres « font des sports » ou « de la peinture », et rappelle qu'on est apôtre comme on vit ; dans la mesure où vie et apostolat s'identifient, il y a efficacité et vérité.

L'appartenance à Dieu, qui fait du membre d'un Institut Séculier un consacré, le fait être partout en mission. « Il est beau d'avoir pour centre de sa vie un serment », dit le prince Ghika ; tout est éclairé du dedans par cet absolu qui relie à Dieu ; ici, ce lien qui attache à Dieu fait communier à l'amour même de l'Incarnation ; la vie humaine dans sa totalité devra être menée au compte et dans les horizons de cet amour. Aussi bien ne s'agira-t-il pas d'une activité quelconque, mais d'un esprit : « consécration à Dieu et aux âmes », dit le Saint-Père.

Pour la forme, au contraire, il n'est ni profession, ni milieu où puisse vivre un chrétien qui ne soit ou ne puisse être ceux d'un de ces consacrés, puisque c'est du plus bas au plus haut que ce levain doit se mêler à la pâte.

4. II^a-II^{ae}, q. 184, art. 2, ad 2.

La charité, âme de tout apostolat.

« Cet apostolat nourrit et renouvelle sans cesse l'esprit intérieur. » Cette nouvelle formule va nous faire entrer plus loin dans la conception de l'apostolat. Il est trop clair, en effet, que toute action n'est pas apte à être le bois du feu divin, mais celle-là seulement qu'il a inspirée. La formule « se sanctifier par l'action » n'est plus à la mode comme il y a quelques années ; on s'est aperçu à l'expérience que l'action ne sanctifiait pas automatiquement comme rien de créé ne sanctifie ainsi. Dieu a trop de respect pour sa créature, a trop d'amour aussi pour nous unir à lui autrement que par le don de nous-même. Il n'y a de sainteté que dans l'union à Dieu et il n'y a d'union à Dieu que dans la charité. Pour que l'action « nourrisse l'esprit intérieur », pour que l'action sanctifie, il faut qu'elle soit sainte ; que, née d'un vrai amour pour le Christ, elle fasse monter à un amour toujours plus vrai.

C'est en réfléchissant à cette exigence qu'on comprend mieux les affirmations de saint Thomas voyant dans la vie mixte, c'est-à-dire celle où la contemplation devient annonce de l'Évangile, la forme la plus haute qui soit donnée à la charité ici-bas. Il dépasserait d'ailleurs le but de cet article de développer cette idée si profondément chrétienne, mais il rentre tout à fait de dire que cet apostolat des Instituts Séculiers, en prenant toute la vie, ne doit en rien les orienter vers l'activisme, mais se montrer à eux comme une exigence d'un amour qui veut aller jusqu'au bout. Qu'ils fassent les œuvres de Marthe, mais que ce soit avec l'esprit de Marie ; qu'ils agissent, mais que ce soit agis eux-mêmes par l'Esprit.

On ne comprend cet enseignement qu'en pénétrant les dimensions de la charité qui, communion transformante avec Dieu, unit à tout ce que Dieu aime. Réduire la charité à une bienfaisance quelconque, fût-elle spirituelle, rend impossible de comprendre comment les actions exté-

rieures nourrissent la vie intérieure. A qui aime, tout est amour et progrès dans l'amour. A qui n'aime pas, l'action extérieure sera extériorisante. C'est la même charité qui doit agir et se taire, se dépenser et s'intérioriser car, dans les diverses formes qu'elle prend et dans les activités qu'elle inspire elle ne reste pas moins charité, identique à elle-même, communication de l'Esprit, amitié avec le Christ et participation à la vie de notre Père.

En pleine vie.

« Dans le monde, mais aussi pour ainsi dire par les moyens du monde et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière. » Les horizons que nous fait entrevoir la phrase précédente sur l'intériorité ne doivent pas nous faire perdre de vue que cette mission apostolique, branchée ainsi sur la mission de l'Esprit-Saint créant sans cesse l'Eglise, n'en a pas moins une forme rigoureusement originale. Elle va répondre à la situation nouvelle des Instituts Séculiers par rapport au monde qu'il s'agit de christianiser. Ils sont dans le monde, « en pleine vie », c'est cette vie elle-même qui devra être pénétrée d'un tel courant pour qu'elle devienne porteuse du Christ. Si l'on peut ainsi dire, la vie établit le contact, c'est par elle que le courant doit passer.

Les membres des Instituts Séculiers se verront ainsi appelés à toutes les collaborations où les laïcs sont plus ou moins étroitement unis aux clercs — aucune forme d'action ecclésiale offerte aux laïcs ne leur est interdite et il semble même que les liens qui les unissent à Dieu dans l'Eglise leur y donne, parmi les autres fidèles, une place toute indiquée — mais ils doivent se sentir spécialement chargés de tous les secteurs d'action temporelle où les laïcs doivent agir sous leur propre responsabilité ; qu'il s'agisse des institutions et des structures, qu'il s'a-

gisse des milieux humains, qu'il s'agisse de secteurs missionnaires et séparés de l'Église, là, leur présence au monde doit être celle même du Christ.

Telle est la grande nouveauté des Instituts Séculars. Elle est riche d'espérance pour un monde que ses progrès incroyables peuvent mener à la ruine si la liberté de l'homme se dérobe à la grâce de la Rédemption. Il serait grand dommage si, par étroitesse de vues, par manque d'audace ou par manque de correspondance à la mission de l'Église, désobéissance à ses directives, on dénaturait cette création des Instituts Séculars en la réduisant à des formes juridiques au lieu de la vivre, de la réaliser dans le feu de la Pentecôte.

J.-M. PERRIN, O. P.

LE DON PLÉNIER DANS LES INSTITUTS SÉCULIERS

Dans le préambule de la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, on affirme que toutes les Associations ne sont pas reconnues comme Instituts Séculiers, mais seulement celles qui « dans leur Constitution interne, dans l'ordonnance hiérarchique de leur gouvernement, dans le don plénier et libre de tout autre lien exigé de leurs membres proprement dits, dans la profession des conseils évangéliques, dans la façon enfin d'exercer leurs offices et l'apostolat, s'approchent de plus près, pour ce qui est de la substance, des états canoniques de perfection... ».

Entre toutes ces caractéristiques, si l'on peut dire, de mérites, que doit avoir une Association pour devenir Institut Séculier après le *nihil obstat* du Saint-Siège et l'acte formel d'érection d'un évêque, beaucoup désirent savoir en quoi consiste l'une d'elle : « le don plénier et libre de tout autre lien » que doivent professer les membres des Instituts Séculiers.

Limites du sujet.

Le sujet à traiter dans le présent article ne concerne que ceux qui sont membres, au sens strict, des Instituts Séculiers. Car il faut savoir que les Instituts Séculiers admettent aussi, à côté des membres au sens strict, des membres au sens large. Ceux-ci, tout en ne faisant pas complète profession de perfection, sont toutefois des membres authentiques de l'Institut, non pas simplement agrégés, mais liés à l'Institut par

un lien interne de caractère juridique, et participent dans une certaine mesure à la vie de perfection reconnue par l'Église. Ces membres au sens large sont clairement visés — encore qu'implicitement pourtant — par la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia*¹, et l'Instruction *Cum sanctissimus* de la Sacrée Congrégation des Religieux parle d'eux en termes explicites (n. 7, a).

Que le sujet qui nous intéresse ici ne concerne que les membres au sens strict, cela ressort des termes mêmes de la question que l'on pose : en quoi consiste le don plénier que les Instituts Séculiers exigent de leurs membres proprement dits ?

Le « don plénier » et la « Lex peculiaris ».

Nous trouvons une première réponse à cette question, qui vise toujours les membres au sens strict (« sodales, qui ut membra strictiore sensu sumpta, Institutis adscribi cupiunt »), dans le paragraphe 2 de l'article III de la *Lex peculiaris Institututorum Saecularium*.

La *plena deditio* des membres — au sens strict — des Instituts Séculiers, requiert, si l'on s'en tient au texte légal déjà cité : *comme climat*, tous les exercices de piété et de renoncement nécessaires à la vie de perfection qui, sans eux, serait une vaine illusion; *comme base*, la profession des conseils évangéliques embrassant la chasteté parfaite (et sous-entendant naturellement le célibat) en vertu d'un vœu, d'un serment ou d'une consécration; l'obéissance (en vertu d'un vœu ou d'une promesse), de telle façon que les membres de ces Instituts soient toujours et en tout moralement sous l'autorité et la conduite des Supérieurs; la pauvreté (en vertu d'un vœu ou d'une promesse), en sorte qu'ils n'aient pas le libre usage de leurs biens matériels, mais un usage défini et limité².

Cette consécration totale comporte, en outre, la donation à l'Institut et aux buts qu'il poursuit, en vertu d'un lien *stable* (perpétuel ou temporaire « à renouveler en son temps »), *mutuel et entier* en sorte que le membre se donne totalement

1. Dans le préambule et l'article II, par. 2 et 3 de la *Lex peculiaris*.

2. Cf. *Provida Mater Ecclesia*, art. III, par. 2.

à l'Institut et que l'Institut prenne soin du membre et en réponde.

Cette consécration, toutefois, est professée juridiquement dans le monde, à la différence de ce qui se passe dans les religions et sociétés, où la pleine consécration requiert la séparation et la fuite du monde.

Les raisons théologiques.

Telle est la formulation juridique de la *plena deditio* à Dieu et à l'Institut, professée dans le monde, sanctionnée par la *Lex peculiaris* des Instituts Séculiers.

Mais quelles sont les raisons théologiques de cette formulation ? Les voici brièvement résumées : la perfection consiste essentiellement dans la charité, *qui unit seu iungit aliquantulum hominem suo fini*³. Ce qui, dans la vie spirituelle, est appelé parfait, est ce qui est parfait dans la charité. La mesure de la charité est la mesure de la perfection : plus intense est la charité et plus grande est la perfection.

La charité a divers degrés non seulement du point de vue de l'intensité, mais aussi de l'extension. En fait, c'est être ordonné à Dieu que de pratiquer les préceptes divins ; mais la consécration est totale si l'on pratique aussi les conseils évangéliques. Les principaux conseils évangéliques sont au nombre de trois : pauvreté, chasteté et obéissance. Par ailleurs, la pratique des conseils évangéliques non seulement étend le champ de la charité, mais il la facilite : en fait, elle surmonte efficacement les plus grands obstacles à la charité qui sont les trois concupiscences (cf. 1 Jn 2, 16). C'est en cela qu'elle constitue la meilleure voie vers la perfection.

Celui qui s'oblige à observer d'une façon stable, par exemple en vertu d'un vœu, les trois conseils évangéliques, se met dans l'état de perfection, c'est-à-dire dans une forme stable de charité. L'état de perfection suppose donc deux choses : une totale consécration à Dieu dans la profession des trois conseils évangéliques (élément matériel) ; la stabilité de cette consécration à Dieu, en sorte qu'il en découle une condition permanente de vie (élément formel).

3. Cf. Saint THOMAS, II^a-II^{ae}, q. 184, a. 1.

L'élément matériel.

Maintenant, puisque concrètement il n'y a pas de véritable état de perfection si l'Église ne le reconnaît pas juridiquement comme tel, voyons comment l'Église a fixé elle-même et reconnu pour les Instituts Séculiers ce double élément matériel et formel, nous plaçant ainsi du point de vue juridico-moral, pour approfondir ensuite la notion de la *plena deditio* que doivent professer les membres des Instituts Séculiers.

Pour ce qui est de l'élément matériel, c'est-à-dire la consécration à Dieu dans la profession des conseils évangéliques, les documents pontificaux qui concernent les Instituts Séculiers la veulent *totale*, c'est-à-dire telle qu'elle comporte non une quelconque consécration à Dieu, mais une condition absolue pour atteindre la perfection; *solide*, pour éviter que la vie de perfection devienne une vaine illusion; *pratique*, parce qu'il ne s'agit pas d'une idée théorique, mais d'un mode de vie; *vraiment religieuse en sa substance même*, pour indiquer deux choses : que la profession des conseils évangéliques dans les Instituts Séculiers est un acte formel de la vertu de religion, qui revêt ainsi l'activité du membre et la sanctifie; et que l'état de perfection des Instituts Séculiers est substantiellement identique à celui des religieux qui ont des éléments distinctifs, importants sans doute, mais qui, de ce point de vue, ne sont qu'accidentels.

L'élément formel.

L'élément formel de l'état de perfection consiste dans le caractère stable de la pratique de la perfection, en sorte que la consécration à Dieu devienne une condition permanente de vie. Une cause efficiente de cette stabilité réside dans le lien moral que le membre contracte librement avec Dieu et en vertu duquel il s'oblige à pratiquer d'une façon stable la perfection chrétienne. Pour quelques théologiens, ce lien est constitué uniquement par les vœux; d'autres, tout en admettant que le vœu est la forme la meilleure, considèrent comme suffisants d'autres liens tels que la promesse et le serment : ceux-ci, tout en étant faits à des hommes, sont toujours un

hommage rendu à Dieu. Pour les Instituts Séculiers la question a été définie par les documents pontificaux⁴. En effet, pour ce qui est de la chasteté parfaite, on admet le vœu ou le serment ou la consécration, c'est-à-dire l'oblation de soi-même : la violation de cet engagement entraîne un péché contre la chasteté et en même temps contre la vertu de religion; toutefois ce lien (vœu, serment ou consécration) n'étant pas public ne rend pas la personne sacrée et n'ajoute pas la malice spéciale du sacrilège. En ce qui concerne l'obéissance et la pauvreté on admet le vœu à Dieu ou la promesse au Supérieur : le vœu oblige *ex religione*, la promesse *ex iustitia* ou *ex fidelitate*. Donc le serment promissoire a la même valeur. En aucun cas on n'admet le simple propos : le propos peut donner à la vie le caractère religieux, mais ne lui confère pas la stabilité, car le simple propos est sujet au changement.

Le choix entre le vœu, le serment, la consécration ou la promesse n'est pas laissé à chacun, mais il est déterminé par les constitutions de l'Institut : quel que soit le choix opéré, il en dérive toujours une obligation de conscience grave *ex genere suo* et permanente. Même lorsque le vœu ou la promesse ne sont pas perpétuels, mais faits pour un temps limité, on doit les émettre avec l'intention positive de les renouveler aux temps prévus sinon la stabilité requise fait défaut⁵.

Grâce à ces brèves considérations juridiques et morales, faites sur les bases de la norme établie par l'article III de la *Lex peculiaris*, il apparaît très clairement que la *deditio* requise des membres des Instituts Séculiers est totale; on voit en outre dans quel sens et pour quelle raison elle l'est.

La « Plena deditio » et les Constitutions.

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il résulte que la *plena deditio* requise par la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* des membres des Instituts Séculiers consiste essentiellement en deux caractères : consécration de ses membres à Dieu et à l'acquisition de la perfection; incorporation de ses mêmes membres à un Institut approuvé par l'Église.

La consécration suppose qu'on se lie volontairement par

4. Cf. *Lex peculiari*, art. III, par. 2.

5. Cf. *Lex peculiaris*, art. III, par. 3, 1^o.

des liens déterminés (vœu, serment, consécration, promesse) qui obligent en conscience et sanctionnent la pratique des trois conseils évangéliques : célibat et chasteté parfaite, obéissance, pauvreté. L'incorporation d'un membre à l'Institut comporte un lien entre l'Institut et ce membre, lien qui doit être stable, mutuel et total.

Telles sont les caractéristiques générales de la *plena deditio*, caractéristiques qui doivent être nécessairement communes à tous les Instituts Séculiers, parce que fixées par les règles générales du droit. Toutefois celui qui observe attentivement l'article III de la *Lex peculiaris* (dont nous avons jusqu'à maintenant expliqué les paragraphes 2 et 3) voit immédiatement qu'il se réfère continuellement aux Constitutions des Instituts respectifs.

En effet, en ce qui concerne la consécration des membres à Dieu, et particulièrement la pratique du célibat et de la chasteté parfaite, le texte légal dont nous avons parlé sanctionne que cette consécration doit obliger en conscience, *ad normam Constitutionum*.

Et de même, quand la *Lex peculiaris* établit que du vœu ou de la promesse d'obéissance doit résulter un lien qui, outre qu'il lie les membres à Dieu et les voue aux œuvres apostoliques, doit mettre les mêmes membres toujours et en tout sous l'autorité morale et la conduite des Supérieurs, elle ajoute *ad normam Constitutionum*. De la même manière quand le même article déclare que le vœu ou la promesse de pauvreté doit avoir pour conséquence que les membres de ces Instituts n'ont pas le libre usage des biens matériels, mais un usage défini et limité, il ajoute encore *ad normam Constitutionum*.

Et enfin, quand le paragraphe 3 du même article déclare que le lien qui unit le membre à l'Institut doit être stable, mutuel et entier, il se réfère deux fois au moins aux Constitutions des Instituts respectifs, selon la formule habituelle : *ad normam Constitutionum*; et cela précisément pour déterminer la plus ou moins grande stabilité — sans aller jamais au-dessous de la limite imposée par le droit général — et pour préciser le degré et la manière, directe ou indirecte, selon laquelle l'Institut répond de ses membres.

Ces dernières précisions font ressortir deux considérations d'un intérêt tout particulier pour la mise au point du problème de la *plena deditio* dans les Instituts Séculiers.

Voici la première considération : la *Lex peculiaris* a, pour ainsi dire, fixé la limite où le don commence à être total. Au-dessous de cette limite, le don n'est pas total, et les associations qui n'atteignent pas ce niveau — même si elles pratiquent ou peuvent pratiquer à un certain degré la perfection — ne peuvent franchir le seuil juridique de l'état complet de perfection que l'Église a reconnu aux Instituts Séculiers. Ces associations resteront toujours parmi les Pieuses Unions, les Sodalités, les Tiers-Ordres, ou Confraternités, et leurs membres ne pourront se dire en état de perfection.

Mais si la *Lex peculiaris* a établi d'une manière très précise la limite à partir de laquelle le don des membres commence à être total et par conséquent est capable de servir de base à un Institut Séculier, le même texte juridique n'a pas fait autrement pour les degrés supérieurs qu'il est possible d'atteindre dans le don. On peut aller en effet au-delà des limites établies par la *Lex peculiaris*, et les formules consacrant des degrés plus élevés dans le don devront être établies par les Constitutions des Instituts respectifs (il y a des Instituts Séculiers qui pratiquent par exemple une pauvreté évangélique plus rigide que celle qui a été établie par le Code des Religieux à vœux simples). Toutefois, le Saint-Siège se réserve toujours, dans les révisions successives des Constitutions qui ont lieu avant d'approuver les Instituts, d'accepter ou non les formulations qui lui sont présentées.

Quoi qu'il en soit, ce que je voudrais souligner ici, c'est la diversité qui peut exister entre les différents Instituts Séculiers : chez tous il doit y avoir certainement au moins la limite minima fixée par la *Lex peculiaris*, mais rien ne s'oppose à ce que cette limite soit dépassée dans quelques Instituts; ce qui revient à dire que la *Lex peculiaris* admet un droit plus rigide et un don plus total. La plénitude du don professé par les Instituts respectifs est donc en rapport direct avec les Constitutions, auxquelles, comme nous l'avons dit, se réfère constamment la *Lex peculiaris*.

Tout ce que nous avons dit au sujet de la sécularité — et par exemple qu'il existe dans les différents Instituts des formes variées de sécularité, mais que tous ces Instituts doivent se rejoindre en cette sécularité essentielle, que nous avons définie comme une qualité juridique positive⁶ — vaut également à

6. Cf. *Studi cattolici*, n. 3, pp. 30-31.

propos de la *plena deditio*. Il y a, en effet, dans les Instituts Séculiers approuvés, diverses formes de dons, qui, si elles peuvent aller au-delà, ne peuvent, en revanche, descendre au-dessous de la ligne fixée par le droit général, parce que, en ce cas, le don ne serait plus entier, et en conséquence le contenu théologique et la base juridique de l'Institut Séculier feraient défaut.

Les caractéristiques concrètes du don, comme les marques spécifiques de la sécularité, ressortiront toujours des Constitutions des Instituts approuvés par le Saint-Siège. Et le Saint-Siège, qui veille jalousement sur la pureté juridique et l'intégrité théologique des Instituts Séculiers, accorde toujours le plus grand respect aux caractères spécifiques de chaque Institut à l'intérieur des limites fixées par le droit général que tous doivent respecter docilement.

La seconde considération qui ressort de là, comme on a déjà pu le comprendre, est la grande importance qu'ont pour les Instituts Séculiers leurs Constitutions propres. Puisque le droit général fixe des règles à la fois très précises et très amples, et qu'il renvoie souvent aux Constitutions, celles-ci ont une fonction primordiale plus importante et plus délicate, en ce que, comparativement à celles-ci, le droit commun est plus spécifique, plus abondant et plus minutieux.

C'est là qu'il faut admirer la sagesse et la prudence de la législation canonique en ce qui regarde les Instituts Séculiers. Le Saint-Siège a cherché de toute évidence, dans la manière dont il recourt à ces formules amples et à ces renvois fréquents aux Constitutions, à ne pas contrecarrer la formation ni le développement des nouveaux Instituts. Il a manifesté ainsi le respect le plus grand, le plus délicat pour les caractères particuliers que peut revêtir chaque Institut, tout en sauvegardant fermement, jalousement même, les marques essentielles de cette nouvelle forme juridique.

La plena deditio, et les buts généraux et particuliers des Instituts Séculiers.

La *plena deditio* que doivent professer les membres des Instituts Séculiers, à l'intérieur des limites que nous venons d'indiquer, doit être comprise et interprétée à la lumière des fins pour ainsi dire institutionnelles, ce qui revient à dire des

buts, que l'Église s'est assignées en créant les Instituts Séculiers.

Tout ce qui est bon en soi ne convient pas aux Instituts Séculiers, mais seulement ce qui, possédant ce caractère, convient adéquatement au but qu'ils doivent poursuivre, selon l'esprit du fondateur, avec l'approbation du Saint-Siège, et selon les normes et directives de l'Église. Il faut toujours avoir scrupuleusement présente à l'esprit cette double fin.

Les buts que l'Église s'est assignés en créant les Instituts Séculiers sont exprimés avec une grande clarté et une grande précision dans le préambule de la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia*, à l'intérieur d'un paragraphe particulièrement profond, qu'il faudrait souvent méditer.

Ce qui ressort avant tout de ce paragraphe, c'est que les fins assignées à ces Instituts n'ont pas été créées par l'Église, mais bien qu'elle les a reconnues dans différentes Institutions existant alors; par la suite, l'Église les a sanctionnées, leur a donné la forme juridique qu'elle venait de créer, parce qu'elle avait reconnu de quel secours elles pourraient être pour le bien de l'Église et des âmes. Voici les paroles du Saint-Père qui précèdent l'énumération des fins institutionnelles du nouvel état de perfection : « De l'heureux développement de ces Instituts, il apparut de jour en jour plus clairement que ces mêmes Instituts, sous bien des aspects, pouvaient concourir efficacement au bien de l'Église et des âmes. »

Après cette remarque, qui revêt une valeur historique et doctrinale toute particulière, le Saint-Père présente les buts ou les charges qui ont été confiés à la nouvelle institution.

Par le moyen des Instituts Séculiers, ajoute le texte cité, on doit tendre : à porter partout la vie de perfection sérieusement vécue (« ad vitam perfectionis semper et ubique serio ducendam »); à rendre possible la vie de perfection dans bien des cas où la vie religieuse canonique est impossible ou peu adaptée (« ad ipsam in pluribus casibus amplectendam in quibus vita religiosa canonica possibilis vel conveniens non erat »); à rechristianiser intensément les familles, les professions, la société, grâce au contact immédiat et quotidien d'une vie parfaitement et totalement consacrée à la sanctification (« ad impensam familiarum, professionum ac civilis societatis christianam renovationem per contactum intrinsicum et quotidianum cum vita perfecte et omnino consecrata »); à exercer l'apostolat sous de multiples formes et s'acquitter

de services que le lieu, le temps et les circonstances interdisent ou rendent malaisés à des prêtres et à des religieux (« ad multiformem apostolatam et ad ministeria exercenda locis, temporibus et rerum adiunctis sacerdotibus religiosisque vetitis, vel imperviis »).

Tels sont les buts saintement apostoliques que l'Église a confiés à cette nouvelle institution et à ce nouvel état de perfection qui a pour nom Institut Séculier de perfection et d'apostolat.

Mais, arrivés au point où nous en sommes, il faut se mettre en garde contre la tendance à l'exagération et à la polarisation. Remarquons donc immédiatement que dans ses fins constitutionnelles s'insèrent les buts particuliers que s'est fixé chaque Institut approuvé par l'Église. Tout Institut, en effet, souligne et met plus ou moins l'accent sur l'une ou l'autre de ces fins institutionnelles, ou sur un de leurs aspects particuliers et concrets.

Revenons ainsi à l'explication précédente et à la conclusion qui en découle et affirmons qu'il faut se reporter au but de chaque Institut particulier, sanctionné et expliqué dans les Constitutions approuvées par le Saint-Siège, pour nous rendre compte parfaitement de la forme concrète que revêtira la *plena deditio*, et que ressortiront de ce même cadre général les caractéristiques spécifiques de sécularité que professe le même Institut. Qu'il s'agisse de la *plena deditio* ou de la sécularité, elles devront refléter fidèlement les conditions juridiques générales fixées par le droit commun des Instituts Séculiers.

Toutefois une chose est certaine, il y a un principe général résultant des fins institutionnelles assignées à ces Instituts et des conditions générales posées par le droit commun des Instituts Séculiers : l'absence de vie commune canonique et même de vie commune non canonique — en tenant toujours compte des prescriptions prises à cet égard par la *Lex peculiaris* —, l'éventuelle demeure des membres de ces Instituts dans leurs propres familles, leur présence dans les professions et les métiers et leur vie dans le monde, ne sont pas un obstacle à la *plena deditio* que le droit requiert des membres des Instituts Séculiers.

Toutes ces absences et ces présences ont été, en effet, juridiquement entérinées comme faisant partie de la vie consacrée et apostolique et s'inscrivent ainsi de plein droit dans le cli-

mat de l'état juridique de perfection propre à ces Instituts. En aucune de ces absences ou de ces présences on ne peut voir légitimement en principe un obstacle à la *plena deditio* imposée par le droit à ces Instituts ou une minimisation de ce don.

C'est aux supérieurs et aux formateurs de chaque Institut, lesquels se conformeront au but de l'Institut et aux Constitutions approuvées, qu'incombe le devoir d'éviter que les circonstances susdites puissent en quelque cas particulier gêner ou amoindrir la *plena deditio* des membres de l'Institut. Mais c'est là un problème particulier qu'il ne m'appartient pas de résoudre ici.

Le but, les caractères particuliers et l'esprit de chaque Institut, remarquons-le enfin, doivent être saintement observés et jalousement gardés de tout danger de changement et de toute déviation. Nous avons remarqué le soin avec lequel le Saint-Siège veille sur le but et les caractéristiques de chaque Institut qu'il a approuvé; ce n'est qu'au Saint-Siège qu'est réservée l'approbation de tout changement, de toute extension des buts de chaque Institut ainsi que la responsabilité d'œuvres non prévues par les Constitutions, comme moyen spécifique d'atteindre le but propre à ce même Institut⁷.

Il paraît utile ici de rappeler les paroles très claires que Pie XII a prononcées le 9 décembre 1957 dans le discours qu'il adressait aux membres du second Congrès général des États de perfection⁸.

Voici les paroles du pape : « Maintenant toute Société tend à conserver cet esprit intact : c'est son droit et son devoir; chacune désire voir ses membres profondément soucieux de le faire pénétrer dans leur vie. L'Église de son côté et les Souverains Pontifes, lorsqu'ils approuvent un genre de vie déterminé, entendent qu'il se conserve dans toute sa pureté et ils y veillent avec soin. »

Dans un autre passage de son discours, le Pontife Romain se pose cette question : « Où rencontrer l'expression objective de cet esprit ? » Et il répond, avec une délicatesse exquise, en faisant une double hypothèse qui convient particulièrement à notre cas : « Si le Supérieur majeur est aussi le fondateur et qu'il ait reçu de l'Église l'approbation de ses idées person-

7. Cf. Normes de la Sacrée Congrégation de 1901 et « Motu Proprio » *Dei Providenti* du 16 juillet 1906.

8. Cf. *L'Osservatore Romano* du 12 décembre 1957.

nelles comme règle d'un état de perfection, il lui est toujours permis de revenir sur ses propres intentions. Mais dans le cas contraire, on doit se référer à la pensée du fondateur, telle qu'elle a été exprimée dans les Constitutions approuvées par l'Église. »

De la doctrine canonique, de la pratique du Saint-Siège, il résulte nettement que l'Église elle-même a institué une protection pour éviter que la physionomie des Instituts ne soit vouée à des changements arbitraires et qu'on ne puisse dévier du but voulu par le fondateur et sanctionné par le Saint-Siège. Dans la mesure même où le Saint-Siège accueille avec un prudent respect les idées et les programmes des fondateurs d'Instituts qu'il soumet d'ailleurs au jugement des Organes de son magistère, il suit avec vigilance ces mêmes Instituts une fois approuvés pour éviter qu'ils ne puissent dévier des fins institutionnelles et des buts particuliers voulus par les fondateurs et sanctionnés par l'Église.

Conclusion.

Nous pensons avoir donné une réponse satisfaisante à la question posée au sujet de la *plena deditio* dans les Instituts Séculiers. La limite à partir de laquelle le don commence à être plénier résulte de la *Lex peculiaris* des Instituts Séculiers : on admet, il est vrai, des degrés ultérieurs de don. La *plena deditio* professée dans chaque Institut doit se référer aux Constitutions, auxquelles renvoie souvent la même *Lex peculiaris*. La *plena deditio* doit toujours correspondre aux fins constitutionnelles des Instituts Séculiers et au but particulier de chaque Institut. Il n'est jamais permis de changer les caractéristiques et l'esprit des Instituts respectifs, ni de dévier des fins voulues par le fondateur et sanctionnées par le Saint-Siège.

C'est à l'intérieur de cet ordre de normes juridiques générales et particulières, qui émanent du Saint-Siège et sur lesquels il veille, que doit se dérouler la vie et l'apostolat des Instituts Séculiers, selon les nécessités et les besoins généraux et locaux de l'Église et des âmes.

En sauvegardant toujours ce qui est spécifique du type juridique commun des Instituts Séculiers et les caractéristiques propres à chaque Institut approuvé, on défend et on

protège avec le plus grand zèle la consécration totale des membres à Dieu, de laquelle dépend la fécondité de l'Institut et l'efficacité apostolique de leurs membres. Dévier de cette ligne serait porter un grave préjudice à l'idée juridique même du nouvel état de perfection, à l'Institut et aux âmes.

Telle a été la grande préoccupation du Saint-Siège en créant les Instituts Séculiers, préoccupation qu'il manifeste toujours quand il étudie les Instituts qui se présentent à son approbation.

La Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia* affirme : « On ne reconnaît comme Instituts Séculiers véritables que ceux qui professent authentiquement la pleine vie de perfection. » Le « Motu Proprio » *Primo Feliciter* confirme ces paroles : « Les Instituts Séculiers, parce que leurs membres, quoique vivant dans le monde, se consacrent totalement à Dieu et aux âmes, avec l'approbation de l'Église..., sont en toute justice comptés aux termes de la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia* parmi les états de perfection organisés et reconnus juridiquement par l'Église elle-même. » Et enfin, le même document pontifical donne cet avertissement : « Rien ne doit donc être retranché de la profession totale de la perfection chrétienne, solidement basée sur les conseils évangéliques et vraiment religieuse en sa substance. »

Je ne trouve pas de paroles plus belles, pour conclure, que celles que je viens de transcrire du « Motu Proprio », lequel émane du Saint-Père comme une louange et une confirmation des Instituts Séculiers.

Traduit de l'italien de *Studi Cattolici*.

DON SALVATORE CANALS,
Président de la Commission
des Instituts Séculiers
à la Sacrée Congrégation des Religieux.

LES INSTITUTS SÉCULIERS DE PRÊTRES

I. — LES INSTITUTS SÉCULIERS EN GÉNÉRAL

Sans vouloir jouer imprudemment au prophète, on peut prévoir à coup sûr que les historiens de l'avenir, quand ils étudieront le pontificat de S. S. le pape Pie XII, s'arrêteront au 2 février 1947 comme à une de ses dates majeures. En signant ce jour-là et en publiant la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia*, le Souverain Pontife prenait une décision d'une importance exceptionnelle pour la vie de l'Église : il créait un nouvel état de perfection, qui recevait le nom d'Institut Séculier. Et c'était en toute vérité, au regard de la foi, un grand événement, d'une portée incalculable.

Pour essayer néanmoins de mesurer cette portée, il suffit de rappeler que la mission essentielle de l'Église est de rassembler en son sein tous les hommes pour en faire des membres du Christ et les conduire ainsi au salut. Sauvés du péché par le sacrifice de celui qui est leur Chef et de qui ils reçoivent la vie, ces membres doivent participer à sa sainteté. C'est pourquoi l'œuvre capitale de l'Église est de faire de tous ceux qui lui appartiennent des saints, en les entraînant à la suite du Saint par excellence, Jésus, qui est pour tous la Voie, la Vérité et la Vie, en leur apprenant à garder tout ce qu'il a enseigné, prescrit et conseillé dans son Évangile.

Si elle redit à tous ses enfants la parole du Maître : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Mt 5, 48), l'Église n'ignore pas pour autant un fait d'expérience : l'Esprit souffle où il veut et les vocations sont diverses. La plupart des chrétiens tendent à la perfection dans la voie

commune par la fidélité aux commandements de Dieu. Faire sa volonté, c'est l'aimer ; la faire en tout ce qu'il commande, c'est demeurer dans son amour. Mais la faiblesse humaine est grande après le péché originel ; il est aisé de détourner son attention d'un idéal, très beau sans doute, mais difficile à atteindre en raison de son élévation même, ou de se laisser aller à la lassitude devant des efforts pénibles et toujours à renouveler, si l'on veut y tendre efficacement. Aussi serait-ce un réel soutien et un puissant stimulant pour tous si quelques-uns, réalisant en plénitude cet idéal dans une vie toute donnée à Dieu, toute inspirée des maximes de l'Évangile jusqu'aux conseils inclusivement, devenaient en quelque sorte un évangile vivant, rappel constant de ses exigences, et aussi preuve irrécusable qu'avec la grâce de Dieu il peut être vécu et faire des saints.

Ce soutien, ce stimulant, le Christ les a toujours procurés à ses fidèles par l'action de son Esprit et de son Église. « Dès le berceau du christianisme, déclare Pie XII au début de *Provida Mater*, le magistère lui-même de l'Église s'est employé à illustrer les appels à la perfection exprimés dans la doctrine et les exemples du Christ et des apôtres, et a enseigné avec sûreté la manière dont se devait conduire et régler la vie vouée à la perfection. D'autre part, par son action et son ministère, l'Église a intensément favorisé et propagé le don plénier et la consécration au Christ. »

Dès les premiers temps donc, des âmes dociles à cet enseignement, aux appels auxquels il faisait écho et à la voix intérieure de l'Esprit qui en montrait l'attirante beauté, firent publiquement profession de vie parfaite au sein des communautés chrétiennes. Leur nombre s'accroissant, une classe sociale apparut, reconnue sous les noms divers d'ascètes, de continents, de vierges. Et l'Église intervint progressivement pour recevoir, reconnaître, encourager, en même temps que pour organiser, contrôler, régler la profession publique de la vie parfaite sous des formes d'ailleurs diverses.

C'est ainsi que se constitua peu à peu dans l'Église ce que nous appelons couramment « la vie religieuse », c'est-à-dire la profession publique des conseils évangéliques, moyens de choix, selon l'enseignement de l'Église, pour réaliser la perfection de la charité. Ermites des III^e et IV^e siècles, disciples de saint Paul l'ermite et de saint Antoine ; moines des

IV^e, V^e et VI^e siècles, fils de saint Basile, de saint Hilaire, de saint Martin et surtout de saint Benoît ; chanoines réguliers des XI^e et XII^e siècles ; moines-mendiants de saint Dominique et de saint François au XIII^e ; clercs réguliers de saint Ignace au XVI^e, apparaissent comme les principaux jalons d'une lente évolution sagement dirigée par l'Église et qui aboutit à la situation définie par le Code de droit canonique (l. II, p. 2 a) : deux états de perfection, le premier, au sens plein, englobant les ordres religieux à vœux solennels et, depuis Léon XIII, les congrégations à vœux simples (t. IX-XVI) ; le second, dans un sens plus restreint, comprenant les sociétés qui, sans être canoniquement religieuses faute de vœux publics, poursuivent cependant le même but que les instituts religieux et par des moyens assez semblables, notamment la vie commune, pour pouvoir leur être assimilées (t. XVII).

On en était là quand survint en 1947 la création des Instituts Séculiers. Création qui n'était pas *ex nihilo*, comme il résulte de la Constitution *Provida Mater* elle-même. C'est au début du XIX^e siècle que les plus anciens de ces Instituts avaient fait leur apparition, « non sans une spéciale inspiration de la Providence divine », et le nombre s'en était peu à peu accru, comme le constate Pie XII : « Aujourd'hui, les Instituts Séculiers se sont multipliés dans le silence, sous des formes nombreuses et assez diverses » (P.M.).

Cette multiplication constituait une expérience qui s'avéra riche d'enseignements sur l'utilité incontestable des Instituts Séculiers, mais aussi sur les dangers auxquels ils étaient exposés : « Les heureux accroissements de ces Instituts, déclare le Saint-Père, démontrèrent de jour en jour avec plus d'évidence l'aide multiple et efficace qu'ils pouvaient apporter à l'Église et aux âmes. Mener en tout temps et en tout lieu une réelle vie de perfection, embrasser cette vie dans des cas où la vie religieuse canonique serait impossible ou peu adaptée, rechristianiser intensément les familles, les professions, la société civile par le contact immédiat et quotidien d'une vie parfaitement et entièrement consacrée à sa sanctification, exercer l'apostolat de multiples manières et remplir des fonctions que le lieu, le temps ou les circonstances interdisent ou rendent impraticables aux prêtres et aux religieux, autant de précieux services auxquels ces Instituts peuvent être facilement employés et consacrés. »

Mais ce bilan positif ne va pas sans contrepartie : « Par ailleurs, l'expérience a démontré les difficultés et les dangers que comporte parfois, et même facilement, cette vie de perfection ainsi menée librement sans le secours extérieur de l'habit religieux et de la vie en commun, sans la vigilance des Ordinaires, desquels, en fait, elle pouvait aisément rester ignorée, et des supérieurs souvent éloignés. »

Ces considérations éclairent déjà le sens de l'intervention de l'Église. Elle veut à la fois encourager un genre de vie qui aboutit à d'aussi heureux résultats et le garantir contre les dangers qui le menacent. C'est ce que déclare expressément le Souverain Pontife : « Ayant pesé à plusieurs reprises tout ce que Nous venons de dire, poussé par le devoir de Notre conscience et en raison de Notre amour paternel pour des âmes qui poursuivent si généreusement la sainteté dans le siècle ; désireux, en même temps, de rendre possible un sage et sérieux discernement entre ces Sociétés et voulant que celles-là seulement soient reconnues comme véritables Instituts qui professent authentiquement et pleinement la vie de perfection ; afin que soient évités les dangers inhérents à l'érection trop multipliée d'Instituts toujours nouveaux — comme en effet il s'en érige souvent sans prudence et à la légère ; afin que, par ailleurs, les Instituts qui méritent d'être approuvés reçoivent le statut juridique qui répond exactement et pleinement à leur nature, à leurs fins et aux circonstances, Nous avons projeté et décidé de faire pour les Instituts Séculiers cela même que Notre prédécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII a fait avec tant de prudence pour les Congrégations à vœux simples par la Constitution Apostolique *Condita a Christo*. C'est pourquoi Nous approuvons par les présentes Lettres le statut général des Instituts Séculiers... Et en vertu de Notre autorité apostolique Nous édictons, décrétons et établissons toutes les dispositions qui suivent... »

Suit en effet le dispositif, sous le titre de *Loi particulière des Instituts Séculiers*, dont l'article premier donne une définition précise : « Les Associations de clercs et de laïcs dont les membres, en vue d'atteindre la perfection chrétienne et d'exercer pleinement l'apostolat, pratiquent dans le siècle les conseils évangéliques, sont désignés sous le nom propre d'Instituts ou d'Instituts Séculiers, afin d'être nettement distinguées des autres Associations communes de fidèles. »

Les articles suivants de *Provida Mater*, les prescriptions du « Motu Proprio » *Primo feliciter*, du 12 mars 1948, les règles de l'Instruction *Cum Sanctissimus* de la Sacrée Congrégation des Religieux, du 19 mars 1948, ont pour objet de préciser le sens de cette définition, de bien situer les Instituts Séculiers par rapport aux Associations communes de fidèles, d'une part, et par rapport aux religions et sociétés de vie commune, d'autre part, et de tirer des principes ainsi posés les conséquences relatives à leur organisation.

Après leur « élévation » à la forme propre et « supérieure » d'Institut Séculier, les Associations en cause ne sont plus dans la catégorie des Associations communes de fidèles, régies par les canons 684, 725 du Code. Par ailleurs, leur caractère « propre et spécial, c'est-à-dire le caractère *séculier*, en qui se trouve toute leur raison d'être » (P. F. II), les distingue nettement des religions et sociétés de vie commune. Certes, ils ont avec elles une ressemblance indéniable, puisqu'ils comportent aussi « la parfaite profession de la perfection chrétienne, basée solidement sur les conseils évangéliques et véritablement religieuse quant à sa substance ». Mais si le but et les moyens sont identiques quant à l'essentiel, il y a cependant cette différence spécifique et capitale : « Cette perfection doit être réalisée et professée dans le siècle » (*ibid.*).

Au lieu d'abandonner le monde, de le fuir plus ou moins, quitte à reprendre de temps en temps contact avec lui pour y travailler, en s'empressant de retrouver l'air pur et vivifiant de la solitude conventuelle, on s'établit « dans le siècle » pour y réaliser et professer la perfection, à telle enseigne que le pape n'hésite pas à écrire, avec une audace admirable : « En conséquence, il faut l'adapter (cette perfection) à la vie séculière dans toutes les choses licites et compatibles avec les obligations et les œuvres de cette même perfection » (*ibid.*).

Autre point essentiel : si l'on reste ainsi dans le siècle, c'est « pour s'y adonner à l'apostolat ». La vigueur avec laquelle ce point est souligné par le chef de l'Église est vraiment remarquable : « La vie tout entière des membres des Instituts Séculiers, consacrée à Dieu par le fait de professer la perfection, doit être convertie en apostolat... Cet apostolat, qui embrasse toute la vie, se manifeste sans cesse si profondément et si sincèrement dans ces Instituts qu'avec l'aide et l'inspiration de la divine Providence, la soif des âmes et le

zèle paraissent non seulement avoir fourni l'occasion de consacrer ainsi la vie, mais encore avoir imposé en grande partie à ces Instituts leur manière d'être et leur forme... Cet apostolat des Instituts Séculariens doit être fidèlement exercé non seulement *dans le siècle*, mais aussi pour ainsi dire *par le moyen du siècle*, et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière » (*ibid.*).

Enfin et surtout, poussant jusqu'au bout sa tranquille audace, Pie XII déclare que ce genre de vie constitue, au jugement de l'Église, un véritable état de perfection : « Les Instituts Séculariens dont les membres, quoique vivant dans le monde, en raison cependant de la totale consécration à Dieu et aux âmes qu'ils professent avec l'approbation de l'Église et en raison de l'organisation hiérarchique interdiocésaine et universelle qu'ils peuvent avoir à des degrés divers, sont à bon droit, en vertu de la Constitution *Provida Mater Ecclesia*, classés parmi les états de perfection juridiquement organisés et reconnus par l'Église elle-même » (*ibid.*). Ce qui justifie le principe posé par cette Constitution (art. IV, par. 1) : « Les Instituts Séculariens dépendent de la Sacrée Congrégation des Religieux », comme le fait remarquer le pape : « C'est donc à dessein que ces Instituts ont été rattachés et confiés à la compétence et aux soins de cette Sacrée Congrégation qui a la charge et la garde des *états publics de perfection* » (P. F., V).

II. — LES INSTITUTS SÉCULIERS DE PRÊTRES

Cette étude préliminaire sur les Instituts Séculariens en général s'imposait pour aborder utilement ce qui fait l'objet propre de ce travail : les Instituts Séculariens de prêtres. Ceux-ci se situent en effet dans ce contexte général ; et les caractères généraux du genre, tels que nous les avons vu se dégager des textes officiels, vont se retrouver dans cette espèce particulière.

Destinés à ceux qui veulent vivre une vie de perfection en plein monde, les Instituts Séculariens groupent le plus souvent — c'est normal ! — des laïcs, hommes et surtout femmes. Il suffit, pour s'en rendre compte, de consulter la nomenclature

donnée par le P. Beyer en 1954 en conclusion de son ouvrage *Les Instituts Séculiers*¹, ou le dossier récemment publié par la Bonne Presse². Pour aider le lecteur à se faire une idée des chiffres et des proportions, citons ce renseignement puisé à bonne source dans *Catholicisme* à l'article « Institut Séculier ». L'auteur de cet article tient de la Sacrée Congrégation des Religieux les chiffres suivants : 219 requêtes avaient été présentées au 15 juillet 1959, 54 Instituts avaient été approuvés, 15 de droit pontifical, 39 de droit diocésain; sur ces Instituts 8 étaient sacerdotaux³.

Les laïcs fournissent donc la clientèle la plus nombreuse. Ils ne sont cependant pas les seuls; il y a aussi des Instituts de clercs, et l'on en compte 12 sur les 30 Instituts masculins mentionnés ci-dessus. On n'en sera pas surpris si l'on se rappelle les premiers mots de la définition des Instituts Séculiers dans l'article I de la Loi particulière de *Provida Mater* : « Les Associations de clercs ou de laïcs... ».

L'Église ouvre donc la porte des Instituts Séculiers aux prêtres séculiers. Que ce geste constitue par lui-même une invitation discrète à franchir cette porte et à bénéficier de la constitution de ce nouvel état de perfection, c'est assez évident. Pie XII l'a d'ailleurs souligné dans son retentissant Discours aux membres du Congrès des États de perfection, en date du 8 décembre 1950 : « Rien ne s'oppose à ce que les clercs se réunissent en Instituts Séculiers pour atteindre, par ce genre déterminé de vie, à l'état de perfection évangélique. »

L'existence d'Instituts Séculiers de clercs, déjà approuvés comme Instituts de droit pontifical ou de droit diocésain ou en instance de l'être, montre que l'invitation de l'Église a été entendue. Mais elle peut aussi faire problème pour certains. Pourquoi cela ? Le clergé séculier n'a-t-il pas son statut juridique propre, et ne suffit-il pas aux prêtres diocésains d'être groupés autour des évêques ? Question grave, à laquelle on voudrait essayer de répondre ici, plutôt que de tenter un examen détaillé et comparatif des différentes formules d'Instituts Séculiers cléricaux.

La réponse tient en quelques lignes, sous réserve de justification. Soucieuse de la sainteté de tous ses enfants, l'Église

1. Desclée de Brouwer, pp. 367-401.

2. Les Instituts séculiers dans l'Église. Doctrines et réalisations actuelles.

3. *Catholicisme*, juillet 1959.

l'est au premier chef de la sainteté du sacerdoce, chargé de continuer dans les meilleures conditions possibles l'œuvre rédemptrice du Christ. Si elle tient à mettre à la portée des prêtres diocésains ce nouveau moyen de sanctification, c'est qu'elle le juge propre, sans perturber en rien leur position diocésaine, à les aider à répondre mieux encore aux exigences essentielles de leur vocation sacerdotale : exigence générale de sainteté ; exigences particulières de piété, de détachement et de zèle apostolique.

Pour établir le bien-fondé de cette assertion, il suffira de mettre en regard des orientations déjà précisées de la vocation à un Institut Séculier celles de la vocation au sacerdoce en général ; la convergence apparaîtra d'elle-même. Pour établir ces dernières, nous nous référerons à l'enseignement de l'Église sur ce point particulier et notamment à trois documents majeurs qui l'ont rappelé avec force depuis le début du siècle : l'Exhortation *Haerent animo* de saint Pie X (1908), l'Encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* de Pie XI (1935), l'Exhortation *Menti Nostrae* de Pie XII (1950). Les deux Exhortations s'adressent au clergé catholique ; à l'occasion de leur jubilé d'or sacerdotal, saint Pie X et Pie XII ont redit à tous les prêtres : « Soyez des saints », exprimant à la fois leur préoccupation la plus profonde et leur idéal vécu du sacerdoce. Pie XI, lui, s'adressait au monde catholique tout entier, et le fait mérite d'être souligné. Le problème de la sainteté sacerdotale n'est plus dans son Encyclique traité, pour ainsi dire, en famille, entre prêtres, mais bien devant le peuple fidèle tout entier à qui le pape n'hésite pas à déclarer : « Voilà ce qu'est le sacerdoce catholique ; voilà la sainteté qu'il exige ; voilà ce que doivent être vos prêtres. » Et l'on peut penser que plus d'un prêtre reçut un choc salutaire quand, obligé de transmettre à ses destinataires cet enseignement pontifical, il se vit ainsi amené à leur dire, ayant pleinement conscience de s'exposer par le fait même à leur jugement : « Voilà, mes frères, ce que je devrais être. »

Exigence générale de sainteté.

L'Église a toujours enseigné que le prêtre, instrument de Dieu dans l'œuvre du salut du monde, mais instrument intelligent et libre, devait appliquer son intelligence et sa volonté

à s'adapter à l'œuvre sainte qu'il accomplit et s'efforcer de se sanctifier lui-même avant de chercher à sanctifier les autres, pour être à même d'y travailler plus efficacement. Cette doctrine commune est inscrite dans la loi même de l'Église. Le Droit Canon traite de *Personis* (l. II), et d'abord de *Clericis* (p. 1 a); quand il en vient à préciser les obligations des clercs (t. III), il commence par déclarer : « Les clercs doivent mener une vie intérieure et extérieure plus sainte que celle des laïcs et servir à ceux-ci d'exemple par leur vertu et par la rectitude de leurs actions » (c. 124).

Que le sacerdoce requière la sainteté de celui qui le reçoit et l'exerce, les trois papes cités plus haut le répètent avec un accord impressionnant. « Voici la première de nos préoccupations, déclare saint Pie X, c'est que les hommes revêtus du sacerdoce soient vraiment à tous égards tels que l'exige l'accomplissement de leur charge... Nous commencerons donc, chers fils, Notre exhortation en vous excitant à la sainteté de vie que requiert votre dignité... Il n'y a, en vérité, qu'une chose qui unisse l'homme à Dieu, une seule qui le lui rende agréable et en fasse un ministre non indigne de sa miséricorde : c'est la sainteté de la vie et des mœurs. Si cette sainteté, qui consiste surtout dans la connaissance suréminente de Jésus-Christ, manque au prêtre, tout lui manque. »

Pie XI lui fait écho : « Il est pourtant évident qu'une telle dignité exige par elle-même de celui qui en est revêtu une élévation de pensée, une pureté de cœur, une intégrité de vie qui répondent à la sublimité et à la sainteté de la fonction sacerdotale... Il faut bien voir le grave péril auquel s'expose le prêtre qui, entraîné par un faux zèle, négligerait sa propre sanctification pour se plonger avec trop d'ardeur dans les œuvres extérieures du ministère, si bonnes soient-elles... Comme le prêtre fait fonction d'ambassadeur au nom du Christ, il doit vivre de manière à pouvoir faire siennes les paroles de l'Apôtre : *Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ* (1 Co II, 1). Qu'il vive donc comme un autre Christ, qui illuminait et illumine encore le monde par l'éclat de ses vertus. » Et l'Encyclique se termine par un appel à tous les prêtres où il est dit encore : « Pour que votre action soit, par la grâce de Dieu, aussi fructueuse qu'on est en droit de l'espérer, il faut que vous vous surpassiez par la sainteté de votre vie. C'est là la plus importante des qualités du prêtre catholique : sans elle, les autres dons comptent peu ; avec

elle, même si ces dons ne sont pas exceptionnels, on peut accomplir des merveilles. »

Quant à Pie XII, il n'est pas moins pressant : « Il faut cependant rappeler que si, de nos jours, les besoins accrus de la société chrétienne exigent de plus en plus la perfection intérieure des prêtres, ceux-ci sont déjà tenus, en vertu même de la nature du sublime ministère que Dieu leur a confié, à travailler inlassablement, toujours et partout, à l'œuvre de leur propre sanctification... Cette haute dignité exige des prêtres qu'ils correspondent avec la fidélité la plus grande à leur très lourde charge. Destinés à procurer la gloire de Dieu sur la terre, à alimenter et à accroître le Corps mystique du Christ, il est absolument nécessaire qu'ils s'élèvent à une telle sainteté, que par eux se répande partout *la bonne odeur du Christ* (2 Co 2, 15). Chers fils, le jour même où vous fûtes élevés à la dignité sacerdotale, l'évêque, au nom de Dieu, vous a solennellement indiqué quelle était votre obligation fondamentale : « Comprenez ce que vous accomplissez ; retracez dans votre vie ce que vous faites à l'autel : puisque vous célébrez le mystère de la mort du Seigneur, mortifiez vos membres en les soustrayant aux vices et aux convoitises... » (Pont.). Totalelement exempte de péchés, que votre vie, plus encore que celle des simples fidèles, soit cachée avec le Christ en Dieu (Col 3, 3). Ainsi ornés de cette éminente vertu exigée par votre dignité, travaillez à l'achèvement de l'œuvre de la Rédemption ; c'est la mission à laquelle vous destine l'ordination sacerdotale. Tel est le programme que vous avez librement et spontanément accepté ; soyez saints, parce que, vous le savez, votre ministère est saint. »

Quand saint Pie X déclare que si la sainteté manque au prêtre, « tout lui manque » ; quand Pie XI parle du « devoir qui incombe aux prêtres d'une haute sainteté » ; quand Pie XII proclame que l'obligation à la sainteté est « l'obligation fondamentale », qui oserait croire qu'emportés par leur sujet ils emploient des termes qui dépassent leur vraie pensée. On peut d'autant moins se refuser à prendre ces expressions dans toute leur force qu'ils ont soin, tous, de fonder leur affirmation sur des raisons irrécusables : médiateur entre Dieu et les hommes, ambassadeur du Christ, ministre de la sainte Église, le prêtre exerce à l'autel, au confessionnal, en chaire, des fonctions si saintes qu'elles réclament d'être exercées saintement : *sancta sancte*.

L'exercice de ces fonctions saintes contribuera pour sa part, il est vrai, à ce travail de sanctification, du moins pour ceux qui, déjà en état de charité, en font un véritable exercice de charité. Mais le prêtre serait dans l'illusion qui attendrait du seul exercice de son zèle la sainteté demandée comme condition préalable. L'expression se trouve en toutes lettres dans l'Encyclique de Léon XIII (1899) : « Par-dessus tout, rappelez-vous, mes chers Fils, que la condition indispensable du vrai zèle sacerdotal et le meilleur gage du succès dans les œuvres auxquelles l'obéissance hiérarchique vous consacre, c'est la pureté et la sainteté de vie. » Pie XI reprend la même pensée : « Dieu bénit largement les fatigues des hérauts de l'Évangile qui, avant tout, s'appliquent sérieusement à leur propre sanctification. » Suit la mise en garde contre le faux zèle cité plus haut, puis l'affirmation que la sainteté est pour un prêtre la qualité la plus importante. Et Pie XII abonde dans le même sens ; si l'obligation à la sainteté est « l'obligation fondamentale », c'est donc celle à laquelle il faut d'abord satisfaire : « Avant tout, l'âme du prêtre doit être animée du désir de s'unir intimement au divin Rédempteur. »

Cette exigence de sainteté de son sacerdoce, le prêtre qui entre dans un Institut Séculier montre qu'il l'a comprise, qu'il la prend au sérieux et entend en faire sa règle de vie. Devenu membre d'un état de perfection, il se sait obligé, à un titre nouveau et complémentaire, à tendre à cette perfection de la charité qui résume son idéal de chrétien et surtout de prêtre ayant mission de conduire ses frères à la perfection. Il le sait d'autant mieux qu'il en prend l'engagement explicite, sous forme de vœu, serment ou promesse ; engagement qui porte sans doute sur la pratique des conseils évangéliques, mais aussi et d'abord sur l'élan vers Dieu de toute une vie considérée en toutes ses activités. Et ce lui sera une sauvegarde précieuse, car aux heures où il serait tenté de se relâcher dans son effort, sa conscience protestera en lui rappelant qu'il est lié par la parole donnée, rappel autrement efficace que les plus beaux raisonnements.

En ces conditions, la perfection de la charité n'est plus seulement un idéal lointain et plus ou moins vaguement entrevu. Elle devient un idéal sans cesse présent et proche, parce que incarné dans une règle, dans des pratiques concrètes auxquelles on s'oblige par amour. Avantages précieux

d'un genre de vie organisé en vue de l'acquisition de la perfection. Plus précis, l'idéal se fait aussi plus agissant : on y pense, on y travaille chaque jour. Et ce faisant, on obéit à la loi profonde de la vie sacerdotale, qui doit être une montée vers Dieu, une amitié avec Dieu.

Exigences particulières.

Cette exigence générale de sainteté ne peut aboutir qu'en se monnayant et en prenant corps dans des exigences particulières qui assureront la marche vers la perfection. Celle-ci s'entend de la perfection de la charité avec son double objet : Dieu et le prochain. D'où les trois directions principales dans lesquelles s'engage la pratique de la perfection sacerdotale, selon les enseignements des Souverains Pontifes : d'une part, la piété, destinée à établir l'intimité avec Dieu, et le détachement, sans lequel il serait chimérique de prétendre suivre le Christ et lui ressembler ; d'autre part, le zèle. Un amour authentique de Dieu se traduit nécessairement en volonté de travailler à sa gloire en se mettant au service de ses frères, surtout pour un prêtre diocésain dont la vocation inclut par définition le don de soi à l'apostolat.

Exigence de piété.

« Si toutes les vertus chrétiennes doivent fleurir dans une âme sacerdotale, il y en a cependant certaines qui conviennent au prêtre de façon plus particulière et lui sont comme propres. La première de toutes est la piété, selon l'exhortation de l'Apôtre à son cher Timothée : *Exerce-toi à la piété* » (1 Tm 4, 8). Quoi de plus clair sur l'importance de la piété pour un prêtre que ce texte de Pie XI ? Homme de Dieu, il est par le fait même homme de la prière, qui le met en relations intimes et fréquentes avec Dieu. Il a, déclare encore le même pape, « la charge d'être l'intercesseur public de l'humanité auprès de Dieu : il a mandat d'offrir à Dieu au nom de l'Église non seulement le sacrifice véritable de l'autel, mais aussi le *sacrifice de louange* (Ps 49, 13) avec la prière

publique et officielle ». Pour remplir au mieux cette mission de prière officielle, il doit se faire une âme priante. Aussi l'Église lui fixe-t-elle un régime déterminé de prière : chaque jour oraison mentale, visite au Saint-Sacrement, chapelet, examen de conscience ; confession fréquente ; exercices spirituels au moins tous les trois ans (c. 125, 126).

Les papes ne cessent, dans leurs exhortations aux prêtres, de revenir avec insistance sur la fidélité nécessaire à ce régime de vie spirituelle et surtout à l'oraison, « en tous points salutaire, et même absolument nécessaire », disait saint Pie X, qui en traite longuement dans *Haerent Animo*. Pie XII y insiste aussi dans *Menti Nostrae*, en mettant l'accent, en fonction des besoins de l'heure, sur la pratique quotidienne : « De même que le souci et la recherche de la perfection sacerdotale sont entretenus et renforcés par la méditation quotidienne, ainsi la négligence à faire cette méditation produit ce dégoût des choses spirituelles qui refroidit et affaiblit la piété, qui non seulement arrête ou paralyse le stimulant qui pousse chacun à se sanctifier, mais cause de graves préjudices au ministère sacerdotal. C'est pourquoi on doit affirmer très justement qu'aucun autre moyen de sanctification ne possède l'efficacité particulière de la méditation et que la pratique quotidienne de cette dernière est absolument irremplaçable. »

Dans un Institut Séculier, le prêtre trouvera un secours puissant pour réaliser cet idéal de piété sacerdotale. Sa règle lui sera un rappel constant des directives de l'Église en la matière. Souvent même les prescriptions du Code seront précisées et renforcées : il sera astreint à un temps plus long d'oraison et d'examen, à des confessions plus fréquentes, à des retraites annuelles et prolongées. Et sa fidélité à remplir ces obligations sera contrôlée pour son plus grand bien et défendue contre l'illusion si fréquente de l'alibi cherché dans la surcharge du ministère. Persuadé que pour être l'homme de Dieu et accomplir son œuvre il faut de toute nécessité se tenir uni à Dieu, il verra dans ces observances de sa règle autant d'occasions précieuses de revenir à lui pour recevoir son inspiration et sa vie, de chercher son visage, même dans la sécheresse et la foi nue. Et peu à peu, ces retours vers Dieu, opérés d'abord à coup de volonté en esprit de foi, deviendront, avec l'aide de la grâce, plus spontanés et finiront par répondre à un véritable besoin du cœur. Il va sans dire que les actes majeurs de la prière officielle : messe et

bréviaire, acquerront par le fait de cet état d'âme une plus-value notable. Comment l'accent mis sur la vertu de religion, dans un genre de vie dont la substance est religieuse, n'aiderait-il pas le prêtre à être aussi pleinement que possible « le religieux de Dieu », comme le Christ son modèle ?

Exigence de détachement.

Après la piété, obtiennent toujours une place de choix, parmi les vertus sacerdotales, la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, c'est-à-dire les trois vertus correspondant aux trois conseils évangéliques canonisés en quelque sorte par l'Église et dont la pratique est considérée par elle comme un élément essentiel de l'état de perfection. Ce rapprochement prend encore plus de valeur si l'on évoque l'engagement du sous-diacre à la chasteté parfaite, exigé en Occident par l'Église, qui lui donne la portée d'un vœu solennel en frappant d'invalidité toute tentative ultérieure de mariage. Et l'on comprend que certains en soient venus à soutenir que l'état sacerdotal est, tout aussi bien que l'état religieux, un état de perfection.

La controverse est ancienne, puisque saint Thomas se pose déjà la question de savoir si les prêtres associés à la charge d'âmes des évêques sont de ce fait dans l'état de perfection comme les évêques (II^a II^{ae}, q. 184, a. 6). Sa réponse est négative : « Celui qui reçoit un ordre sacré n'est pas placé, à proprement parler, dans l'état de perfection, bien que la perfection intérieure soit requise pour exercer dignement ces sortes d'actes. » Et il en donne la raison : « Ceux qui reçoivent un ordre sacré reçoivent donc le pouvoir d'accomplir certains actes sacrés. Mais ils ne sont pas obligés, par le fait même, aux choses de la perfection, sous cette réserve que, dans l'Église occidentale, la réception des ordres sacrés implique l'émission du vœu de continence, qui est l'un de ceux que requiert la perfection. » Car pour le saint Docteur, celui-là seul se trouve dans l'état de perfection qui « s'est obligé, pour toujours et par un acte solennel, aux choses de la perfection » (l. c., a. 4).

La question restait néanmoins discutée. Elle était même redevenue d'actualité dans le cadre de l'effort accompli ces

vingt dernières années pour mettre en honneur une spiritualité du clergé diocésain basée sur l'union étroite des prêtres à leur évêque. Dans le Discours prononcé le 8 décembre 1950 à la fin du Congrès des états de perfection, le Souverain Pontife a jugé opportun de la trancher : « Il est contraire à la vérité, disait-il, d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et selon qu'il procède du droit divin, réclame de ses membres; en vertu de sa nature, ou du moins en raison d'un certain postulat de cette nature, l'observation des conseils évangéliques et qu'il doive en conséquence ou puisse s'appeler un état de perfection évangélique (c'est-à-dire destiné à l'acquérir). Ainsi le clerc n'est pas obligé en vertu du droit divin aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et surtout il n'y est pas obligé dans la mesure et de la manière dont cette obligation découle des vœux publics pour qui s'engage dans l'état religieux. » Donc, déclarait à bon droit un commentateur autorisé⁴, « ce sont les vœux de religion, et non le sacerdoce, qui mettent dans l'état de perfection tel que le définit l'Église ».

Ceci dit, il reste entièrement vrai que le prêtre a l'obligation, au double titre de son baptême et de son ordination, de tendre à la perfection de la charité envers Dieu et envers le prochain, et que « cet effort obligatoire vers une perfection croissante inclut nécessairement une docilité d'esprit, de cœur et de pratique à l'égard des *conseils* évangéliques relatifs à la pauvreté, à la chasteté et à l'obéissance. Car ce sont là les *moyens* divinement indiqués comme les plus propres à assurer le progrès indéfini de la charité⁵ ».

Ce progrès, en effet, se heurte en nous à un obstacle redoutable : celui de la triple convoitise dénoncée par saint Jean. Pour échapper à ce triple danger de la convoitise des yeux, de la chair et de l'orgueil de la vie, Jésus lui-même engage dans l'Évangile à la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance. Ce ne sont que des conseils. Mais « qui-conque aspire à la perfection doit au moins tenir compte de ces conseils dans toute la mesure compatible avec son devoir d'état. Tous les chrétiens, tous les prêtres, doivent vivre suivant *l'esprit des conseils* évangéliques pour être en règle

4. Mgr CATHERINET, *L'Ami du Clergé*, 4 octobre 1951, p. 595.

5. *Ibid.*, p. 597.

avec l'obligation qu'ils ont de se diriger réellement vers la charité parfaite ». Le religieux, lui, « entend pratiquer à la lettre les conseils évangéliques selon toute leur étendue. Il s'y engage *par vœu public et définitif*. Il entre ainsi dans un état de vie spécial que l'Église nomme *état de perfection*⁶ ».

Le prêtre diocésain ne va pas jusque-là, du moins nécessairement. Mais il sait bien qu'il doit vivre pauvre, chaste et obéissant, s'il veut être fidèle à sa vocation et à l'obligation renforcée qu'elle lui crée de tendre à la perfection.

Aucun doute n'est possible en matière de chasteté : il faut s'engager à la chasteté parfaite pour recevoir le sous-diaconat, étape nécessaire vers la prêtrise ; et l'on a rappelé plus haut la portée juridique donnée par l'Église à cet engagement. Sans être essentiel à la vie sacerdotale, comme le prouve la discipline différente concédée à l'Orient, il répond à une « exigence morale », dit Pie XI. C'est pourquoi l'Église en a fait une loi pour les clercs de l'Occident et veille à assurer leur fidélité en leur prescrivant certaines précautions indispensables, vu la faiblesse humaine en ce domaine : réglementation de la cohabitation avec les femmes (c. 133) ; interdiction d'exercer la médecine ou la chirurgie (c. 139) et de fréquenter les théâtres (c. 140).

Ce qui concerne la pauvreté est moins net, mais les indications positives ne font pas défaut. Dès l'entrée dans la cléricature, le candidat au sacerdoce proclame qu'il choisit Dieu pour sa part d'héritage ; et la coupe des cheveux de la tonsure est un symbole expressif du renoncement aux biens d'ici-bas. Le Code interdit au prêtre ce qui sent la mondanité : soin exagéré de la chevelure, port de bagues (c. 136), jeux d'argent et chasse (c. 138) ; il proscriit aussi les fonctions qui, entraînant des responsabilités financières, créeraient des préoccupations d'argent (c. 137, 139) et surtout tout commerce ou négoce (c. 142). Quant aux bénéfices ecclésiastiques, ils ne doivent pas être occasion de thésauriser ; le prêtre peut user des revenus pour son honnête entretien, mais il doit distribuer le surplus aux pauvres ou l'employer aux bonnes œuvres (c. 1473).

L'histoire a clairement montré, surtout en des périodes tourmentées comme celles du IX^e au XI^e siècles ou du XVIII^e, combien il est facile de se laisser prendre à l'appât des riches-

6. *Ibid.*, p. 595.

ses et le mal profond qui en résulte toujours pour l'apostolat sacerdotal. Aussi l'Église, sans urger la pratique de la vie apostolique, c'est-à-dire de la vie commune de pauvreté comme elle l'a fait pour la chasteté, a-t-elle toujours exhorté ses prêtres à pratiquer le détachement des biens terrestres. Pie XI l'a fait en termes émouvants dans l'Encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athée : « Le plus efficace moyen d'apostolat auprès des pauvres et des humbles est l'exemple du prêtre... ; dans le cas présent, ce qu'il faut surtout, c'est un exemple lumineux de vie humble, pauvre, désintéressée, copie fidèle de la vie du divin Maître... Un prêtre qui est vraiment, évangéliquement pauvre et désintéressé fait des miracles de bien au milieu du peuple. » De nos jours, Pie XII l'a redit dans *Menti Nostrae* : « Même les prêtres qui ne font pas profession de pauvreté par un vœu spécial doivent se laisser guider par l'amour de cette vertu, amour qu'ils doivent prouver par la simplicité et la modestie de leur genre de vie, l'absence de luxe de leur demeure et par leur générosité envers les pauvres. »

Le principe de l'obéissance est posé de manière plus claire, puisque le nouveau prêtre ne quitte pas la cathédrale de son ordination avant d'avoir solennellement promis révérence et obéissance à son prélat consécuteur et à ses successeurs. Le rappel de la parole d'honneur ainsi donnée aide plus d'un prêtre à obéir en des heures difficiles. C'est que l'Église est hiérarchique, de par la volonté de son fondateur ; et c'est l'obéissance, déclare Pie XI, « qui unit harmonieusement entre eux les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique ». Des expériences douloureuses ont encore rappelé ces dernières années que l'on ne peut travailler pour l'unité que dans l'unité, assurée par la soumission aux chefs responsables. « A une époque comme la nôtre, où le principe d'autorité est imprudemment ébranlé », on comprend que Pie XII insiste sur la formation à l'esprit d'obéissance des jeunes candidats au sacerdoce : « Il faut à tout prix que les jeunes gens arrivent à ce goût de l'obéissance, qu'ils s'habituent à soumettre franchement leur volonté à la volonté de Dieu... Qu'ils apprennent dès le plus jeune âge à obéir volontiers et filialement à leurs directeurs, pour qu'un jour ils se soumettent sans effort à la volonté de leur évêque, comme Ignace d'Antioche, cet athlète le plus invincible du Christ, en donnait le précepte : « Obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ à son Père. »

Tel est dans ses grandes lignes l'idéal proposé par l'Église à ses prêtres en matière de détachement. L'appartenance à un Institut Séculier ne pourra que les aider à le mieux réaliser. D'abord en les situant dans un climat particulièrement favorable : celui d'un état de perfection. Après avoir déclaré, comme on l'a rappelé plus haut, que l'état clérical n'est pas un état de perfection évangélique, Pie XII ajoutait : « Rien ne s'oppose à ce que les clercs se réunissent en Instituts Séculiers pour atteindre, par ce genre déterminé de vie, à l'état de perfection évangélique ; mais alors ils sont eux aussi dans l'état de pratique de la perfection, non pas en qualité de clercs, mais comme membres d'un Institut Séculier. Et en effet, les conseils évangéliques, qui sont le propre de l'état religieux et qui s'y pratiquent avec la perfection la plus complète, l'Institut Séculier les adopte lui aussi comme règle de vie. »

Ces derniers mots disent bien qu'il s'agit de tout autre chose que d'une satisfaction d'amour-propre ; il est trop évident que les membres d'un état de perfection ne sont pas pour autant nécessairement, et en quelque sorte automatiquement, parfaits. L'état extérieur et la perfection intérieure demeurent en droit et en fait indépendants. Mais l'état est tout de même ordonné à la perfection des membres ; il leur offre un ensemble de moyens de choix, au jugement même de l'Église, pour tendre plus efficacement à la perfection ; et ces moyens, ils doivent s'engager à les mettre en œuvre, notamment en ce qui regarde la pratique des conseils évangéliques. Qu'il y ait avantage, si l'on veut réellement tendre à une fin — ici, la perfection — à s'engager à prendre des moyens précis et reconnus à l'expérience comme particulièrement efficaces, n'est-ce pas évident ?

Regardons-y de plus près, cependant, pour en mieux juger. Dans le domaine de la chasteté, il n'y a plus matière à un engagement nouveau. Mais la règle de l'Institut confirme au titre nouveau de la religion l'engagement déjà contracté. De plus, elle aide à y être plus délicatement fidèle, en rappelant la beauté de la chasteté parfaite, la fragilité humaine qui fait que l'on reste toujours exposé à des faiblesses, les précautions à prendre par conséquent, l'hygiène physique, mentale et morale à s'imposer, si l'on veut ne pas céder à la pesanteur de la chair. Sans parler du climat de piété, d'union

à Dieu, au Christ, à la Vierge, dans lequel elle maintient et qui constitue, avec l'esprit d'humilité et de mortification, la meilleure sauvegarde en ce domaine délicat.

La pratique de la pauvreté fait l'objet d'un engagement précis. Les observances varient avec chaque règle ; leur réseau aux mailles plus ou moins serrées vise toujours à assurer un dépouillement affectif et effectif vis-à-vis de tous les biens, matériels et spirituels. Sauf circonstances privilégiées, on garde ses biens en sa possession, parce que le genre de vie du prêtre diocésain l'exige ; mais on renonce à en user librement. Et l'on est ainsi défendu contre les illusions si propices à l'embourgeoisement progressif et à la vie facile. Ce ne sera pas toujours la pauvreté apparente, ni surtout la pauvreté extrême d'un P. Chevrier ou d'un P. de Foucauld. Mais ce sera toujours un effort précis pour se rapprocher de l'idéal de Nazareth, pour simplifier sa vie, réduire ses besoins personnels et pour aider plus largement les malheureux. Ces pratiques, imposées par la règle de l'Institut, auront donc l'avantage de donner des formes précises à l'idéal sacerdotal de détachement et seront un stimulant perpétuel à s'en rapprocher.

Même situation sur le terrain de l'obéissance. Au lieu de se restreindre au domaine où s'exerce l'autorité hiérarchique, elle pénètre le domaine de la vie privée et étend ainsi son emprise sur la vie entière. Il va de soi que ce ne sera pas au dam de l'obéissance due à l'évêque, bien au contraire. Ce continuel exercice d'assouplissement, en quoi consiste la pratique sérieuse d'une règle, prédispose le membre d'un Institut Séculier à mieux obéir aux volontés, ordres ou désirs, de son évêque ou du pape. Même là où, pour des raisons que l'on peut estimer sages, on ne renforce pas explicitement le lien de l'obéissance canonique vis-à-vis de l'évêque, il y aura cependant, par la force des choses, une facilité plus grande à obéir même et surtout en des conjonctures délicates, en vertu de l'habitude acquise de se soumettre chaque jour à une règle et à des supérieurs en qui l'esprit de foi montre le Christ lui-même. Ainsi tous les actes posés dans ce sens de la fidélité à la règle d'un Institut aident à être pleinement fidèle à l'idéal sacerdotal d'obéissance.

Il serait d'ailleurs paradoxal qu'une règle, qui organise la pratique des conseils dans une vie sacerdotale, n'aide pas le prêtre qui en vit à rester fidèle à l'esprit de sa vocation pro-

pre, quand cette vocation inclut la fidélité à l'esprit des conseils. On ne peut certes confondre lettre et esprit; mais la lettre incarne l'esprit et la pratique de la lettre aide au maintien et au développement de l'esprit. En rappelant les exigences de la chasteté parfaite et en prescrivant certaines précautions qui la protègent, en imposant certains gestes de pauvreté et d'obéissance présentés comme un minimum et une invitation à aller toujours plus outre, une règle rend le service signalé de maintenir en éveil et de stimuler sans cesse à une pratique effective des conseils évangéliques.

Exigence de zèle apostolique.

Mais le prêtre n'est pas prêtre pour lui-même. Il a entendu l'appel des âmes et la plainte du Cœur de Jésus : *La moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux*. Et il s'est offert à grossir leur nombre dans cette portion du champ du Père de famille qu'est son diocèse. S'il a renoncé à être père selon la chair, c'est pour l'être plus largement selon l'esprit. Père des âmes, il passe sa vie à les servir.

Telle est du moins l'orientation qu'il a délibérément choisie. Mais comme l'égoïsme toujours renaissant peut la lui faire oublier, comme il peut se manifester même dans la vie surnaturelle par un souci prédominant de régularité qui camoufle une attache excessive à sa tranquillité, les papes ont soin de rappeler que la recherche de la perfection personnelle ne dispense pas de l'exercice du zèle apostolique; elle doit au contraire le stimuler en même temps qu'elle conditionne son efficacité.

Le prêtre, dit saint Pie X, « est l'ouvrier que le Christ est venu... louer pour sa vigne (Mt 20, 1). C'est donc à lui qu'il appartient d'arracher les herbes folles, d'en semer d'utiles, d'arroser, de veiller à ce que l'ennemi ne vienne pas semer l'ivraie sur le bon grain. Le prêtre doit dès lors prendre garde qu'un souci inconsidéré de sa perfection personnelle ne l'entraîne à omettre quelque devoir de sa charge relatif au bien du prochain, comme la prédication de la parole de Dieu, les confessions, l'assistance des malades et surtout des moribonds, l'instruction religieuse des ignorants, la consolation des affligés, le retour des égarés, enfin l'imitation parfaite du

Christ qui passa en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tourmentés par le démon (Ac 10, 38).

De même Pie XI : « Ce zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes... doit enflammer et pour ainsi dire consumer le prêtre et le porter, dans l'oubli de lui-même et de ses intérêts, à se consacrer tout entier à sa sublime mission, cherchant sans cesse les moyens les plus efficaces de la remplir toujours plus largement et toujours mieux. »

Quant à Pie XII, s'il met en garde contre « l'hérésie de l'action », il ajoute aussi : « Nous avons également jugé utile de pousser aux œuvres du ministère ceux qui, trop désintéressés des affaires extérieures et doutant presque de l'efficacité du secours divin, ne s'emploient pas selon leurs possibilités à faire pénétrer l'esprit chrétien dans la vie quotidienne, en employant toutes les formes d'action qui conviennent à notre époque. Nous vous engageons tous vivement à vous consacrer selon vos forces avec empressement, étroitement unis au Rédempteur par qui nous pouvons tout (Ph 4, 13), au salut de ceux que la Providence a confiés à vos soins... Que chacun de vous, en toute humilité et vérité, puisse toujours s'attribuer — vos fidèles en seront témoins — la parole de l'Apôtre des nations : *Pour moi, je dépenserai très volontiers et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes* (2 Co 12, 15).

En fonction même de ces directives, n'y a-t-il pas lieu de se demander ici si le besoin de s'agréger à un Institut Séculier ne trahit pas ce « souci inconsidéré de sa perfection personnelle », dont parle saint Pie X ; si le temps qu'on devra nécessairement consacrer à satisfaire aux prescriptions de sa règle en matière de piété : exercices quotidiens prolongés, réunions, retraites, ne serait pas plus judicieusement employé à l'apostolat ; bref, s'il n'y a pas là, en dépit des bonnes intentions, un retour « vers soi » peu convenable à un apôtre qui doit, par définition, être tout orienté « vers les autres » ?

La réponse est facile. C'est l'Église qui, depuis le Christ et de par sa volonté, porte la responsabilité de l'apostolat catholique avec le secours de l'Esprit-Saint. C'est à elle qu'il incombe de juger des conditions dans lesquelles il doit s'exercer en vue du meilleur rendement possible, car elle n'ignore pas le souci de l'efficacité quand il s'agit de la gloire de Dieu. Or, c'est elle qui recommande à ses prêtres d'être fidèles aux

exercices qui entretiennent et alimentent leur vie intérieure ; c'est elle qui les met en garde contre un faux zèle qui leur ferait sacrifier la piété à l'action. Et c'est elle encore qui leur propose, pour les aider à mieux se sanctifier, la formule des Instituts Séculiers. C'est donc qu'elle juge que cette formule est bien dans la ligne de leur vocation.

Rappelons-nous que la fin des Instituts Séculiers, telle qu'elle se dégage des documents pontificaux, est double : recherche de la perfection par la pratique des conseils évangéliques dans le monde et apostolat. Dans le monde ! C'est bien la place assignée aux prêtres diocésains comme aux apôtres, dont Jésus disait à son Père : *Je ne te demande pas de les retirer du monde... Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde* (Jn 17, 15, 18). Et il ajoutait : *Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde* (Jn 17, 16). Vivre dans le monde sans être du monde, tel est le problème qu'ils auront à résoudre et qui préoccupe le Christ, il ne s'en cache pas : *Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde... Quand j'étais avec eux, je gardais en ton nom ceux que tu m'as donnés. J'ai veillé sur eux... Mais maintenant je viens à toi* (Jn 17, 11-13). La difficulté est telle que, pour la surmonter, Jésus jette dans la balance en faveur de ses apôtres sa prière et son sacrifice : *Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés... Pour eux, je me consacre (sacrifie) moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés (sanctifiés) en vérité* (Jn 17, 11, 19). Forts de cette prière et de ce sang versé, ils peuvent — et les prêtres après eux — *se préserver des souillures du monde* (Jc 1, 27) selon le mot de saint Jacques. A condition naturellement d'en prendre les moyens ; et parmi eux, selon la doctrine constante de l'Église encore rappelée par Pie XII aux religieux en conclusion de son Discours, la pratique des conseils évangéliques est un moyen de choix : « Votre part à vous, c'est d'user des moyens les plus efficaces, savoir des conseils évangéliques... pour vaincre, dans une guerre assidue, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, grandir ainsi de plus en plus en sainteté et devenir d'ardents auxiliaires de Dieu pour sauver la nature humaine. »

Ces derniers mots disent assez que le souci des autres garde sa juste place et que l'apostolat n'est ni oublié ni sacrifié. Ce point est au contraire mis en singulier relief dans *Provida Mater* et *Primo Feliciter*, comme on l'a dit au début

de cette étude. Quand le pape déclare que « la vie tout entière des membres des Instituts Séculiers, consacrée à Dieu par le fait de professer la perfection, doit être convertie en apostolat », il faut bien reconnaître que cela convient admirablement à des prêtres voués à des tâches apostoliques. S'ils oubliaient cette exigence de leur vocation, la règle de leur Institut leur rafraîchirait la mémoire. Et la description qui est faite de cet apostolat ne convient pas moins en tous ses traits à l'apostolat sacerdotal : « Apostolat qui (inspiré) par la pureté d'intention, l'union intime avec Dieu, une courageuse abnégation et un généreux oubli de soi-même, par l'amour des âmes, doit être exercé constamment et saintement de telle sorte qu'il révèle l'esprit intérieur qui l'anime, autant qu'il le nourrit et le renouvelle sans cesse. »

A cet exercice d'un zèle ardent et surnaturel, le prêtre membre d'un Institut Séculier sera sans cesse stimulé par son idéal et sa règle. La pratique des conseils elle-même prendra chez lui spontanément une orientation apostolique. Certes il y verra toujours un moyen privilégié de partager les conditions de vie du Christ et de chercher à lui ressembler davantage. Mais en même temps sa pauvreté lui apparaîtra comme une défense contre le durcissement du cœur et une assurance de le garder ouvert à tous et accueillant. En concentrant sur Dieu toute sa puissance d'aimer, il se réjouira de l'élargir aux dimensions du monde. Et son obéissance sera à ses yeux garantie de perpétuelle disponibilité à base d'oubli de soi. Constatant à l'expérience qu'il doit à la pratique de sa règle de garder un cœur plus tendre à la misère, plus sereinement et universellement aimant, plus humblement serviable, il aura conscience, sur ce plan encore, d'être puissamment aidé à réaliser en plénitude sa vocation apostolique de prêtre diocésain.

Synthèse et conclusion.

Quand on compare, comme on vient d'essayer de le faire, l'idéal sacerdotal tel qu'il se dégage des enseignements de l'Église et particulièrement des derniers papes, et l'idéal assigné par Pie XII aux membres des Instituts Séculiers, on est frappé de leur parfaite concordance.

De quoi s'agit-il, en effet, pour celui qui entre dans un

Institut Séculier ? Il s'agit de vivre une vie de consacré, de la vivre en plein monde et d'en faire une vie toute donnée à l'apostolat. Or, ces mêmes traits essentiels sont aussi ceux qui caractérisent la vocation du prêtre diocésain.

Consacré, il l'est déjà par le fait de son sacerdoce, de l'ordination reçue par l'imposition des mains de l'évêque, accompagnées des paroles de la Préface déterminées comme essentielles par la Constitution *Sacramentum ordinis* du 30 novembre 1947. L'onction des mains n'est qu'un rite secondaire, mais combien expressif ! Cette consécration une fois reçue, le problème est de vivre en consacré. Car le prêtre, avec sa dignité et ses pouvoirs incomparables, n'est tout de même qu'un pauvre homme, soumis comme tous ses frères en humanité à l'influence persistante et sournoise de la triple concupiscence, triste héritage du péché originel. Il sait bien que sacerdoce et sainteté sont termes corrélatifs. L'Église ne le lui rappelait-elle pas à l'instant même où il était fait prêtre, en mettant sur les lèvres du prélat consécrateur ces mots, qui font partie de la forme essentielle : « Renouvelez dans son cœur l'esprit de sainteté » ?

Mais il ne suffit pas de savoir ; il faut encore vouloir, et c'est plus difficile. Car il faudrait vouloir sans relâche, et la volonté est par nature sujette aux défaillances. On pressent dès lors de quel secours pourra être la décision d'embrasser un genre de vie reconnu par l'Église comme une vie de consécration et qui oblige en quelque sorte à vivre en consacré. La consécration officielle confère des pouvoirs qui demandent à être exercés saintement ; elle appelle donc une sorte de consécration morale de toutes les facultés, qui les accorde à l'exercice de ces pouvoirs. La grâce du sacrement y travaille, certes. A ses rappels, à ses invitations, n'est-ce pas donner une excellente réponse que d'embrasser un genre de vie garanti par l'Église comme capable de conduire celui qui en vivra fidèlement à la perfection ?

Ce genre de vie est parfaitement adapté au cas du prêtre séculier, puisqu'il s'agit de pratiquer la perfection dans le siècle, donc ici dans les conditions de vie et dans l'exercice des fonctions communes aux prêtres diocésains et avec une orientation apostolique vigoureuse à souhait. Entre autres avantages, le prêtre y trouvera celui d'être ramené inlassablement à l'intégrité de l'Évangile. Quelle source de sainteté que celle-là ! Et combien nécessaire aux prêtres comme aux

fidèles. L'un d'eux le redisait naguère : « Ce que le monde demande de nous pour lui être pleinement adaptés, ce n'est rien d'autre que la pureté de l'Évangile. Il est toujours actuel, parce qu'il est éternel⁷. » Les exemples et les paroles de Jésus sont esprit et vie, et doués d'un dynamisme propre auquel on ne résiste pas. Un prêtre qui a un style de vie évangélique, qui se pénètre jour après jour de l'Évangile et qui en vit, le rayonne nécessairement.

Un autre avantage, d'ordre psychologique, mérite aussi d'être souligné. Bien des prêtres diocésains, même de ceux qui vivent à proximité d'autres confrères et parfois sous le même toit, se sentent très seuls. Cette solitude morale, dont ils peuvent être en partie responsables, leur pèse; ils en souffrent, et leur vie spirituelle aussi. Le mot de l'Écriture : *Un frère aidé par son frère est une place forte* (Pr 18, 19) ne se vérifie pas dans leur vie. Dès lors, les obstacles auxquels se heurtent tous les hommes à des degrés divers : défaillance de l'attention qui fait perdre de vue le but à poursuivre, faiblesse de la volonté qui ne sait plus se tendre devant l'effort à fournir, prennent facilement chez eux plus de consistance. « *Vae soli* », a dit le Saint-Esprit. Et il en donne la raison : *Mieux vaut vivre à deux que seul, car ainsi le travail profite bien. En cas de chute, l'un relève l'autre; mais tant pis pour l'isolé qui tombe, sans personne pour le relever* (Eccles 4, 10).

L'appartenance à un Institut Séculier défend efficacement contre ce danger possible. On y trouve une atmosphère de famille et des frères auxquels on se sent lié par une communauté d'idéal, principe d'une fraternité agissante. Engagé dans une équipe, porté par elle, il devient plus facile, avec le soutien de l'amitié fraternelle, de rester fidèle en tous points à son propos de chasteté, de ne vivre que pour le Christ, relié à lui et à son amour pour les hommes, et de ne pas verser peu à peu dans un fonctionnarisme confortable. Même si par suite des circonstances on est isolé géographiquement on ne se sent plus seul.

D'autant qu'avec des frères, on trouve aussi un père, qui prend en charge les fils que le Seigneur lui confie. Chef d'un groupe qu'il anime, le supérieur se sait responsable de chacun des membres de ce groupe qu'il a mission d'aider dans son effort personnel vers la perfection. Il suit donc la courbe de

7. L. LOCHET, *Fils de l'Église*, p. 172.

cet effort, éclaire, redresse, encourage, apaise, selon les besoins de l'âme et du moment. Ce contrôle bienveillant s'avère singulièrement efficace ; parce qu'il est non seulement accepté, mais désiré, on s'y soumet volontiers, non par réflexe de timidité devant la vie et fuite des responsabilités, mais par humble défiance de sa propre faiblesse. Par le jeu normal de l'institution, le sujet se voit toujours remis en face de l'idéal qu'il s'est engagé à poursuivre, sans cesse stimulé à mettre en œuvre les moyens qui l'en rapprocheront. Aussi marche-t-il à l'étoile sans à-coups graves, d'un pas plus assuré, d'une allure plus rapide, grâce à l'ensemble des secours qu'il trouve dans l'Institut.

Dernier trait enfin, et non le moindre : tout cela se fait sans rien changer au statut canonique du prêtre diocésain. Séculier il était, par choix réfléchi et docilité à la volonté de Dieu ; séculier il demeure. Même si la règle donne à ses engagements la forme du vœu, ces vœux ne sont pas publics et ne font pas de lui un religieux au sens canonique du mot. En bien des cas, rien, strictement rien, ne sera changé dans ses relations avec son évêque ni avec ses confrères. Il reste pleinement de la communauté diocésaine, tout en mettant à profit la facilité que lui offre l'Église de répondre aux exigences de perfection de son sacerdoce par ce moyen déterminé : la pratique organisée et contrôlée des conseils évangéliques dans le cadre d'un Institut Séculier conçu spécialement pour lui et mis au service du sacerdoce.

Envisagée sous cet aspect, la formule est vraiment nouvelle. Dans une étude sur « L'état de perfection et le sacerdoce », commentaire du Discours du 8 décembre 1950⁸, l'auteur fait cette remarque que les travaux préparatoires à la Constitution *Provida Mater* ont mis en évidence une lacune du droit en vigueur. Alors que plusieurs types d'associations religieuses : pieuses unions, confréries, sociétés, tiers-ordres, sont mis à la disposition des laïcs par le Code (c. 684-730), rien de spécial n'est prévu pour les clercs séculiers, rien qui réponde de façon adéquate à la nature propre de leur vocation et à son statut juridique, et par le fait même aux exigences de

8. *Monitor ecclesiasticus*, Desclée, Rome, fasc. II, 1955, pp. 297-317; Canals.

la vie sacerdotale. Aussi permission illimitée leur est-elle accordée par le droit de s'agréger aux différentes catégories d'associations prévues pour les laïcs, abstraction faite de leur qualité de clercs.

Cette lacune regrettable est désormais comblée par le geste audacieux et providentiel de Pie XII. En mettant la pratique des conseils dans une forme reconnue par l'Église à la portée de ceux qui vivent dans le monde, il donnait aux prêtres séculiers la possibilité de se constituer en état de perfection sans rien changer à leur état sacerdotal, qui garde « son patrimoine de vie propre, sa physionomie particulière et son activité apostolique spécifique⁹ ». Prêtres diocésains, ils peuvent maintenant être aussi et en même temps membres d'un état de perfection. Et s'ils s'y décident, ce n'est plus en faisant abstraction de leur qualité de clercs, mais bien en se situant au cœur même du problème qui les hante : être pleinement clercs et prêtres.

Aussi l'Église les y encourage-t-elle. L'auteur déjà cité en apporte comme preuve une réponse de la Sacrée Congrégation des Religieux, interprète officielle de la pensée du pape en la matière. On lui avait demandé d'Allemagne : « Un Institut Séculier de prêtres séculiers, demeurant incardinés à leur diocèse et sous l'autorité de leur Ordinaire, est-il possible ? » Réponse : « Non seulement il est possible, selon la Constitution *Provida Mater* et le « Motu Proprio » *Primo feliciter* ; mais il répond parfaitement à l'esprit de ces deux documents et doit être loué... non seulement la Sacrée Congrégation des Religieux regarde ces Instituts d'un œil bienveillant, mais elle désire vivement les promouvoir de toutes ses forces. »

Que faut-il donc pour s'orienter dans ce sens ? Un nouvel appel de l'Esprit, qui découvre la beauté d'une vie plus évangélique et son parfait accord avec la vie sacerdotale, pour la plus grande fécondité de celle-ci. C'est lui qui est ici à l'œuvre. « L'Esprit-Saint, dit Pie XII, qui restaure et renouvelle constamment la face de la terre désolée et ravagée chaque jour par tant et de si grands maux, a appelé à lui, par une grâce insigne et spéciale, un grand nombre de fils et de filles bien-aimés que Nous bénissons affectueusement dans le Sei-

9. *Ibid.*

gneur¹⁰. » Par son Esprit, le Christ redit toujours à ses fidèles et particulièrement à ses prêtres : « Si tu veux être parfait... » Vocation seconde qui s'ajoute alors à la première : l'appel au sacerdoce, pour en procurer le plein épanouissement.

Mais pour obtenir ce résultat il ne suffira pas d'entrer dans un état de perfection en s'agrégeant à un Institut Séculier. Il faudra que celui-ci fonctionne de manière à jouer effectivement son rôle de soutien, et surtout que le prêtre qui y est entré en soit membre actif et vivant. Une note sur la perfection du clergé, envoyée par la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires à S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur, le 13 juillet 1952, en réponse à des demandes d'éclaircissements sur la portée du Discours du 8 décembre 1950, le rappelle opportunément : « La vocation de l'individu à la sainteté ou à la perfection personnelle, l'adoption et l'exercice permanent de celle-ci ne peuvent être confondus avec la question de « l'état de perfection » au sens juridique du terme. L'état de perfection se nomme ainsi et est tel parce que, au moyen des trois conseils évangéliques, il écarte les obstacles principaux à l'effort vers la sainteté personnelle, ou, pour parler plus exactement, est, de par sa nature, propre à les tenir écartés. Mais, que cet état réalise dans la vie du religieux individuel ses virtualités, n'est point donné par le fait même d'embrasser l'état de perfection ; cela dépend de l'effort du sujet, de la mesure dans laquelle, coopérant à la grâce divine, il actue les conseils évangéliques dans sa vie. »

Mais que cet effort soit généreux, que cette mesure de coopération à la grâce soit pleine, et les conseils seront réalité vécue ; et ce sera, pense l'Église, pour le plus grand bien du prêtre et du sacerdoce. Qu'il soit permis de citer pour conclure un témoignage en ce sens, emprunté à l'histoire de la Société du Cœur de Jésus, fondée en 1791 par le P. de Clorivière, puis disparue, restaurée en 1918 et maintenant approuvée par l'Église comme Institut Séculier de droit pontifical depuis le 2 février 1952. M. l'abbé Fontaine, qui fut l'instrument providentiel de cette restauration, a laissé les lignes suivantes, résumé émouvant de son expérience personnelle : « J'ai conscience que la Société du Cœur de Jésus est une grâce que la Sainte Vierge a puisée dans le Cœur de son

10. Motu Proprio *Primo Feliciter*.

Fils... Depuis que, personnellement, j'ai accepté cette grâce, ma vie sacerdotale s'est trouvée orientée d'une manière si profitable pour mon âme que je ne cesse de bénir Notre-Seigneur. »

G. LEMAÎTRE,
Secrétaire général de la S. C. J.,
Paris.

Ces pages étaient déjà rédigées quand a paru l'Encyclique de S. S. Jean XXIII sur le saint Curé d'Ars : *Sacerdotii Nostri primitiae*. Il nous sera bien permis de noter qu'elles en reçoivent un confirmatur éclatant.

En effet, le pape rappelle en l'approuvant la doctrine de Pie XII mentionnée plus haut : « Le clerc n'est donc pas tenu par droit divin aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. » Mais, précise-t-il en citant saint Thomas, cela n'empêche pas que l'accomplissement des fonctions sacerdotales « requiert une plus grande sainteté intérieure que ne l'exige l'état religieux lui-même ». Et il ajoute ces lignes, qui éclaireront sans doute bien des prêtres :

« Et si, pour atteindre à cette sainteté de vie, la pratique des conseils évangéliques n'est pas imposée au prêtre en vertu de son état clérical, elle s'offre néanmoins à lui comme à tous les disciples du Seigneur, comme *la voie royale de la sanctification chrétienne*¹¹. Du reste, à Notre grande consolation, combien de prêtres généreux l'ont aujourd'hui compris qui, tout en demeurant dans les rangs du clergé séculier, demandent à de pieuses associations approuvées par l'Église de les guider et de les soutenir dans les voies de la perfection. »

11. Souligné par l'auteur.

LES INSTITUTS SÉCULIERS AU SERVICE DE L'APOSTOLAT DES LAÏCS*

Le rapporteur, qui a rédigé le texte de base « A. 2 », « La nature et la vocation apostolique du laïcat » pour préparer le deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, remarque avec juste raison, dans la première partie : « Qu'est-ce qu'un laïc ? », « qu'une question de frontières se pose » à propos des Instituts Séculars quand on veut définir les laïcs.

Les Instituts Séculars doivent-ils être considérés comme laïcs ? De la solution qu'on donne à cette question dépend leur nature propre et la collaboration qu'ils peuvent apporter à l'apostolat des laïcs.

Nous appuyant sur les Documents pontificaux et non sur tel Institut particulier, nous croyons pouvoir répondre :

1) Les Instituts Séculars sont laïcs et doivent le rester pour être fidèles à leur raison d'être.

2) Ils doivent entrer comme laïcs dans les diverses formes d'apostolat.

3) Par là, ils serviront l'apostolat et réaliseront leur propre idéal.

1. Les Instituts Séculars sont laïcs et doivent le rester.

Les membres des Instituts Séculars *sont laïcs* ; ils le sont par la réalité de leur vie humaine, par leur profession ou leur

* Cette communication faite au deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (5-13 octobre 1957) a été extraite des Actes du Congrès.

métier, par leur style de vie et par leur présence au monde, par leur participation à tout ce qui fait la condition humaine. « Le caractère séculier en qui se trouve toute leur raison d'être doit paraître en toutes choses » (*Primo Feliciter*, art. 2).

Ils doivent fidèlement *rester laïcs* sans quoi, en effet, ils cesseraient de remplir le service que l'Église attend d'eux :

a) « Mener en tous temps et en tous lieux une réelle vie de perfection » (*Provida Mater*), montrant ainsi que la vie chrétienne est dans la logique du baptême et que la perfection est possible partout.

b) « Rechristianiser intensément les familles, les professions, la société civile, par le contact immédiat et quotidien d'une vie parfaitement et entièrement consacrée à sa sanctification » (*Ibidem*), « convertissant leur vie tout entière en apostolat (...), apostolat qui doit être fidèlement exercé non seulement dans le siècle, mais aussi, pour ainsi dire, par les moyens du siècle, et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière » (*Primo Feliciter*).

c) Travailler à l'accroissement du Corps mystique en recevant du Christ son Chef « qui remplit tout en tout » (Ep 1, 23) certaines valeurs évangéliques qui doivent être vécues pour l'Église entière. Les Instituts Séculiers sont faits pour la perfection de la charité, mais ils la recherchent par des moyens propres et l'expriment dans une vie de plein monde, qui est leur raison d'être non seulement pour répondre aux circonstances temporelles et aux besoins d'une époque difficile, mais aussi pour réaliser les intentions de l'Amour éternel en manifestant dans l'éternité, par l'Église, « la Sagesse multiforme de Dieu » (*Ibidem*, III, 10).

2. Ils doivent entrer comme laïcs dans les diverses formes d'apostolat.

De tels laïcs sont des collaborateurs tout indiqués pour les diverses formes de l'apostolat catholique. C'est pourquoi le Saint-Père recommande instamment d'utiliser leur concours (*Primo Feliciter*, VI). Bien plus, il faudrait, selon la remarque de la Congrégation des Religieux, « que leurs membres puissent, selon leurs forces, offrir aux fidèles qui les

voient et les observent, un exemple insigne d'une collaboration désintéressée, humble et constante avec la hiérarchie, tout en sauvegardant leur discipline intérieure spéciale » (*Cum Sanctissimus*, n° 10). Ces recommandations de l'Église doivent éclairer sur la collaboration des Instituts Séculiers à l'apostolat catholique, soit qu'ils y entrent à titre de mouvement, soit que leurs membres y entrent à titre personnel.

A titre de mouvement : il faudrait redire ici tout ce qui concerne la collaboration entre groupements divers et organisés au sein de l'apostolat catholique : préoccupation d'éviter la dispersion des forces par la création d'œuvres faisant double emploi, souci de complémentarité entre œuvres différentes, vigilance à créer une collaboration étroite et intelligente qui multiplie l'efficacité et rende, par son esprit limité, témoignage à Celui pour qui on travaille ensemble, sachant « qu'autre est celui qui sème, autre celui qui moissonne », mais que tous doivent, ensemble, entrer dans la même voie.

A titre personnel : il est indispensable que les Instituts Séculiers aient le souci, pour remplir la destination apostolique qui est leur raison d'être, d'inciter et d'aider leurs membres à collaborer généreusement aux divers groupes de l'apostolat catholique et qu'ils y travaillent dans les différentes formes d'apostolat confiées aux laïcs (texte de base A. 2).

Pour que cette collaboration puisse être vraiment efficace, il importe que, dans ces mouvements communs d'apostolat, les membres d'Instituts Séculiers y soient vraiment à titre personnel, totalement dépendants de l'autorité responsable de ces mouvements, complètement soumis aux directives et aux méthodes des mouvements, n'y cherchant rien d'autre que d'atteindre le but apostolique qui leur est assigné par la hiérarchie. Il serait à souhaiter qu'ils y soient un parmi les autres, « collaborateurs plus désintéressés, plus humbles et plus constants », selon le souhait de l'Église (que nous venons de rappeler).

Il importe dans cette collaboration que soient nettement distinctes l'appartenance à l'Institut avec son orientation à la perfection qui reste personnelle, et la collaboration totale à titre de laïcs au mouvement d'apostolat catholique qui a ses lois propres et relève de la hiérarchie (avec toutes les nuances et les variétés que comporte l'apostolat des laïcs, depuis l'Action catholique jusqu'aux formes les plus temporelles).

3. Par là, ils serviront l'apostolat et réaliseront leur propre idéal.

Cette affirmation vigoureuse du caractère laïc des Instituts Séculiers et de l'engagement à titre personnel de leurs membres — de tel ou tel, ou de tous, mais toujours à titre personnel — a pour conséquences :

— D'une part, de susciter des militants de valeur dans les divers milieux et pour les diverses formes de l'apostolat catholique et d'apporter à ces mouvements les dévouements d'une vie donnée à Dieu et les richesses d'une vie consacrée. Ce serait un grave inconvénient si les Instituts Séculiers détournaient leurs membres de l'apostolat commun de l'Église, mais c'est un apport qui devrait être considérable s'ils en font des militants plus profonds, plus nombreux et plus unis.

— D'autre part, cette collaboration aux mouvements apostoliques communs force les Instituts Séculiers à approfondir de plus en plus cette spiritualité de l'essentiel, cette fidélité aux moyens donnés par l'Église à tous ses enfants (sans quoi ils ne pourraient mener en tous temps et en tous lieux une vie de perfection); elle leur redit fortement cette attente du monde privé de Dieu — par son péché et ses erreurs, mais aussi par la civilisation technique — et celle de l'Église qui aime ce monde et veut le sauver au compte du Christ.

C'est pourquoi les Instituts Séculiers ne sont pas une vie religieuse au milieu du monde, mais une vie laïque consacrée à Dieu pour servir son Règne. C'est la consécration totale à Dieu et aux âmes qui les fait « états de perfection ». C'est la présence au monde qui leur donne leurs caractères propres et leur raison d'être.

A cette lumière, on comprend que l'Église les dise « vraiment providentiels » et pourquoi tant de militants appelés par le Christ y ont déjà trouvé la réponse à leur désir de perfection (cf. *Primo Feliciter*, n° VI).

J.-M. P.,

Prêtre-assistant de *Caritas Christi*.

LES PROFESSIONS ET LES INSTITUTS SÉCULIERS

La création des Instituts Séculars réalise dans le domaine des états de perfection un rapprochement entre les deux termes : professions et Instituts Séculars, grâce auquel s'est introduit une nouveauté providentielle dans le domaine juridique de la vie de perfection organisée et reconnue par l'Église. Nous voulons consacrer cette étude à l'examen de ce rapprochement.

Les termes de ce rapprochement.

C'est, en effet, une nouveauté — d'ailleurs en pleine harmonie avec notre époque — que de trouver dans les documents pontificaux qui organisent et sanctionnent l'activité apostolique des Instituts Séculars des paroles comme celles-ci, que nous empruntons au « Motu Proprio » *Primo Felicitate* (cf. II, *in finem*) : « Cet apostolat des Instituts Séculars doit s'exercer fidèlement non seulement dans le monde, mais en quelque sorte à partir du monde et en conséquence par des professions, des activités, des formes, des lieux, des circonstances correspondant à cette condition de plein monde. »

Il est donc demandé aux Instituts Séculars d'exercer leur apostolat dans les activités professionnelles. Dans le document cité, cet apostolat est abondamment recommandé, dans toute la mesure où il peut aider à mener sérieusement et partout la vie de perfection (« *ad vitam perfectionis semper et ubique serio ducendam* »); il contribuera au profond renou-

veau chrétien des familles, des professions et de la société civile (« ad impensam familiarum, professionum, ac civilis societatis christianam renovationem »); un tel apostolat comportera en plus — remarque opportunément, en en soulignant la nouveauté, la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* — l'exercice de services que le lieu, le temps et les circonstances interdisent ou rendent malaisé à des prêtres et à des religieux (« ad ministeria exercenda locis, temporibus et rerum adinctis, sacerdotibus reliogisque vetitis vel imperviis ») (cf. *Provida Mater Ecclesia*, Intr.).

L'apostolat séculier.

Ces premières considérations nous placent d'emblée dans le domaine de l'apostolat séculier. Le concept de l'apostolat séculier tel qu'il est établi dans les Instituts Séculiers est, en effet, déterminé : soit par le lieu dans lequel il s'épanouit, c'est-à-dire la société civile, le monde; soit par les réalités sociales auxquelles il s'adresse particulièrement (les professions, la famille, l'exercice des droits et des devoirs civiques) et les milieux qu'il pénètre, dans la mesure où ils sont interdits ou peu accessibles aux prêtres et aux religieux; soit enfin par la forme et les moyens employés qui, étant séculiers, répondent pleinement à la condition séculière de ces Instituts.

Chaque fois qu'on s'approche de l'objet de notre recherche, il convient de toujours tenir compte du fait que, outre l'apostolat proprement dit, il existe une activité laïque profane et temporelle à l'intérieur de la cité terrestre; activité à laquelle les laïcs doivent participer en tant que citoyens, mais en y apportant, en tant que chrétiens, un esprit et une intention surnaturels. Donc, par l'intention subjective du chrétien, qui doit toujours agir en fonction de la fin surnaturelle, l'activité temporelle est indirectement surnaturelle (c'est pourquoi on peut parler d'apostolat indirect). Ce champ, où les laïcs agissent plus facilement sous leur propre responsabilité et pour lequel ils sont surtout des pionniers, est très vaste. Il y a là en effet tout un complexe, voire même une échelle de réalités matérielles, techniques, économiques, sociales, politiques, culturelles, qui abandonnées à elles-mêmes peuvent être détournées et dressées comme de très graves obstacles pour la vie

surnaturelle, au point de constituer un monde fermé et hostile à l'œuvre de l'Église et de la Grâce.

Par contre, animées par une présence chrétienne, ces réalités peuvent bâtir un monde matériel et technique, un milieu économique et professionnel, des institutions sociales et politiques plus conformes à la création de Dieu, plus dignes de l'homme, et vraiment capables de respecter l'accès à la foi et à une vie selon la loi et la charité chrétiennes, bref constituer un monde ouvert à l'œuvre apostolique et sanctifiante de l'Église et de la Grâce.

Deux remarques nécessaires.

Un tel champ de travail, expressément désigné par les documents pontificaux comme étant propre aux Instituts Séculars, nous incite à proposer deux remarques indispensables.

La première est qu'un tel travail reste ouvert et qu'il est recommandé aux membres des Instituts Séculars, en raison de leur sécularité : la sécularité est en effet un fait juridique. Elle est l'affirmation juridique de ce que la présence de ces personnes consacrées à Dieu n'est ni tromperie, ni déguisement; ces personnes sont et vivent dans le monde, de plein droit, sans aucune autre limitation que celles qui résultent pour elles du concept moral et juridique de perfection chrétienne. Les membres des Instituts Séculars sont dans le monde (« in saeculo ») *de jure et de facto*.

Pour comprendre exactement cette remarque, il convient de ne pas oublier que la consécration des membres des Instituts Séculars, bien que totale du point de vue théologique, est séculière du point de vue juridique. C'est pourquoi elle n'enlève pas le droit de vivre dans le monde et d'exercer les professions du siècle, parce que ces membres ne perdent pas la personnalité qu'ils avaient dans l'Église avant de se consacrer à Dieu dans l'Institut; ils restent des clercs ou des laïcs, en accord avec ce qui constitue leur position du point de vue hiérarchique.

La deuxième remarque est qu'il n'est pas possible d'identifier la sécularité — trait essentiel de ces Instituts — avec une activité purement temporelle ou professionnelle, ni même avec une activité qui ne serait qu'indirectement religieuse.

En effet, la sécularité projetée sur l'activité apostolique

recouvre la vocation générale du chrétien qui est de préparer, de promouvoir et de prolonger l'action sanctifiante de l'Église, en assurant à cette grâce de sanctification une acceptation et une efficacité toujours plus profondes et étendues.

Or, il est évident que cette vaste tâche comprend ou embrasse aussi bien les activités directes d'apostolat que les occupations d'apostolat indirect et les activités purement temporelles.

Il est à peine nécessaire de signaler que chercher à limiter ce large horizon équivaldrait à placer des obstacles à la formation d'une conscience apostolique exacte et plénière. A ce propos, il ne faudrait surtout pas affirmer que le seul travail de simple inspiration chrétienne puisse dispenser d'une activité expressément apostolique dans le domaine religieux, moral, social, etc.

Le rapprochement entre professions et états de perfection est une providentielle et heureuse nouveauté qui porte dans l'apostolat catholique des fruits abondants. Le rapprochement de ces deux termes a été rendu légitime et possible grâce à la sécularité, trait essentiel des Instituts Séculiers. La sécularité et l'apostolat séculier ne s'identifient pas, et encore moins ne se vident l'un l'autre de leur substance, dans le rapprochement des deux termes : profession et vie consacrée à Dieu.

Pour insister davantage sur ce concept, que nous considérons de grande importance, nous reprenons notre raisonnement en affirmant que sont parfaitement compatibles avec la sécularité nettement comprise : le témoignage de vie chrétienne qui jamais ne peut ni ne doit être exclusif et qui incombe à tout chrétien; l'activité immédiatement et directement religieuse; les activités médiatement ou indirectement religieuses; les activités strictement temporelles d'inspiration apostolique (les professions et les métiers). Témoignage, évangélisation et pénétration sont également compatibles avec la sécularité et tous trois sont propres à l'apostolat exercé dans le siècle par les Instituts Séculiers.

Une autre précision nécessaire.

En relation avec la diversité du travail apostolique de ces Instituts, et dans le but d'éclairer la portée et le contenu des termes cités, il convient encore de signaler ce qui suit.

Dans l'activité médiatement ou indirectement religieuse, l'objet n'est jamais de nature sacrée, mais temporelle. Il y a cependant en lui une nette référence religieuse et morale, explicite et inhérente à l'activité elle-même, et indépendante de l'intention surnaturelle du sujet. Les innombrables activités sociales, charitables, culturelles, etc., peuvent être l'objet, propre mais non unique, du travail apostolique des Instituts Séculiers. Ces activités font partie d'un apostolat qui trouve son principal terrain dans les valeurs purement humaines. Le monde en effet n'est pas insensible aux grandes valeurs humaines, comme, par exemple, le respect de la personne et de la liberté de l'homme. Garantir et promouvoir ces valeurs dans les domaines social, économique, politique, etc., équivaut à préparer l'acceptation du message évangélique.

Dans l'activité strictement temporelle, seule la personne qui agit peut leur donner une valeur religieuse et rédemptrice par le moyen de l'intention surnaturelle et la charité.

Il sera bon de rappeler encore, pour une plus grande précision des concepts exposés, les principes généraux suivants :

La valeur apostolique objective des différentes activités énumérées est évidemment diverse. Elle diminue au fur et à mesure que l'on descend des activités explicitement religieuses aux activités strictement temporelles. On ne peut en dire de même de la valeur subjective. Le mérite et la valeur personnelle du sujet dépendent de la grâce et de la mesure de charité qu'il place dans ses actes, indépendamment de la nature concrète du travail.

En ce qui se rapporte à l'activité temporelle (objet de notre recherche) des membres des Instituts Séculiers, comme, du reste, pour celle de n'importe quel autre chrétien, il convient encore de noter cet autre principe. Dans la mesure où ces membres se lient au domaine du temporel (les diverses activités professionnelles), leur responsabilité et leur autonomie deviennent prépondérantes et finalement totale; la responsabilité de l'Institut, ou en général de l'autorité, décroît dans la même mesure, la personne qui agit restant toujours chrétienne et membre de l'Église. Cela n'en implique pas moins que le membre d'un Institut Séculier, tout comme le fidèle lorsqu'il agit sous sa propre initiative et sous sa seule responsabilité, doit toujours tenir compte des éventuelles directives de l'autorité ecclésiastique, préoccupée du bien général de l'Église.

Les professions et ceux qui les exercent.

Après avoir examiné la portée du rapprochement entre les deux termes : professions et Instituts Séculiers, et la place que les professions occupent dans le concept de sécularité et dans le cadre de cet apostolat séculier propre à ces Instituts, nous voudrions maintenant tracer, à la lumière de l'enseignement du Magistère de l'Église, un tableau de la profession et de ses valeurs. Il ne faut pas perdre de vue, pour pouvoir considérer ce que nous allons dire à sa juste valeur, qu'on doit dès à présent accepter comme acquis que les professions ne sont qu'un aspect — encore qu'assez important — de l'apostolat propre des Instituts Séculiers.

Sans prétendre donner une définition de la profession, nous pouvons dire que celle-ci représente une condition de vie permanente et stable en soi, une activité bien configurée et constante, qui se traduit par un service de la société, par un service de l'homme, moyennant l'application d'énergies et de capacités destinées à satisfaire les exigences (et en conséquence à combler les déficiences) de l'homme et de la communauté.

Dans une certaine mesure, on peut dire la même chose de n'importe quel travail; mais ce qui est propre à la profession, c'est qu'elle est mise clairement et, la plupart du temps, directement, au service du prochain dans la mesure où s'y insère une composante spirituelle plus vivante, qui rend naturels et constructifs les contacts humains voulus par la profession, engage profondément l'âme et porte avec elle une communication et une collaboration au précieux patrimoine de l'humanité.

L'Église regarde avec une égale bienveillance toutes les professions de même que toutes les formes naturelles de vie en association; pour leur part, ceux qui exercent une profession sont des hommes comme les autres et, par conséquent, ils ont substantiellement les mêmes rapports avec Dieu et son Église. Il est clair cependant que chacun répond à l'appel divin personnellement, avec sa responsabilité, et avec les nuances et les caractéristiques propres, non seulement à sa personnalité, mais encore à sa forme d'insertion particulière dans la vie. Puisque toute la perfection se synthétise dans l'accomplissement de la volonté de Dieu dans un esprit de

charité et que l'un des premiers aspects d'une telle soumission pleine d'amour est l'exécution fidèle de ses devoirs propres, les différenciations ne peuvent donc pas manquer, même si la réponse à cet appel est substantiellement la même.

Il est intéressant de mettre en lumière les lignes principales de l'insertion des professions et de ceux qui les exercent dans la vie de l'Église, constituée par des hommes en union avec la Tête invisible, le Christ, à la recherche de leurs rapports avec la société surnaturelle.

L'apostolat professionnel.

Le catholique qui exerce une profession a une propre sphère d'activités qui doit se développer en correspondance avec la conception chrétienne de la profession. Une telle sphère renferme en premier lieu l'exercice même de la profession considérée autant comme un devoir de son état que comme une tâche d'apostolat. Une telle sphère, pour les membres des Instituts Séculiers, dont on peut dire qu'ils sont des fidèles qualifiés, est de toute évidence formellement consacrée à Dieu, avec les impératifs que cela implique (devoir d'état — champ d'apostolat). Ils sont ainsi doublement tenus à cause de leur vocation spéciale dans le siècle. C'est pourquoi, se référant aux membres de l'*Opus Dei*, le fondateur de cet Institut, Mgr Escriva de Balaguer, n'hésite pas à affirmer que leur vocation professionnelle fait partie de leur vocation divine à la sainteté et à l'apostolat.

Pour ces deux motifs, nous y insistons une fois de plus, la conception chrétienne de la vie professionnelle impose une formation scientifique adéquate et une préparation professionnelle toujours à la page, car le champ des connaissances et des découvertes s'élargit toujours davantage, et l'honnêteté exige que chacun soit à la hauteur de son propre devoir. La compétence inspire le respect, engendre affection et confiance, devenant ainsi un excellent véhicule de l'idéal chrétien. Un professionnel incapable pourrait difficilement être considéré comme un bon catholique et ses œuvres pourraient difficilement être regardées comme un apostolat, car l'ignorance coupable est une mauvaise conductrice du message chrétien. Par la force de sa spécialisation, le catholique (et plus encore le membre d'un Institut Séculier) engagé dans la vie profession-

nelle peut, en outre, rendre de précieux services à l'Église, en mettant à la disposition de ses structures, de ses organisations et de ses œuvres la propre compétence spécifique pénétrée de sensibilité chrétienne et apostolique.

Il faut surtout rappeler que celui qui exerce une profession est un intellectuel, un homme de culture. La culture moderne ne peut malheureusement se présenter comme une culture chrétienne; par contre, elle devrait le devenir parce que le christianisme a la force d'assimiler et d'imprégner tout ce qui procède de valable de l'intelligence humaine. Rendre la culture chrétienne, par son apport personnel, c'est la tâche de ceux qui exercent une profession, chacun dans son propre secteur. Pour une telle fin, il lui est demandé de considérer la culture comme un moyen de formation humaine et d'élévation spirituelle, c'est-à-dire de la concevoir comme fonction éducatrice de l'homme et comme un moyen pour comprendre son temps; qu'il assure à sa culture personnelle une orientation chrétienne sûre, garantie par une indispensable préparation théorique et par la capacité d'apprécier chaque problème à sa juste valeur; qu'il sache choisir les thèmes et les arguments dans lesquels l'inspiration chrétienne de la culture générale semble moins profonde et qu'il les approfondisse.

Tout cela suppose évidemment une profonde connaissance des vérités de la foi et de la morale, ainsi que la capacité d'appliquer les principes généraux aux cas particuliers, travail souvent très délicat et difficile pour lequel le bon sens et la bonne volonté n'apportent pas une aide suffisante. Dans ce sens, les réalisations et les expériences de certains Instituts Séculiers sont d'un intérêt remarquable, à cause de la solide formation de leurs membres et de leur apostolat dans ce domaine.

L'Église, du reste, par son magistère, a fait et fait entendre incessamment sa voix. Mais c'est surtout une noble mission pour les catholiques qui exercent une profession, et un apostolat spécifique pour les membres des Instituts Séculiers qui s'assignent un tel but, que de traduire les grands principes dans leur réalité concrète, selon leur initiative, sous leur propre responsabilité, suivant la voix d'une conscience bien formée, jusqu'à en imprégner leur activité professionnelle et en vivifier les techniques et les institutions.

C'est sur l'action de tels hommes que se base en grande partie l'espérance de l'humanité d'aujourd'hui, créatrice d'une

civilisation technico-scientifique et de la mentalité qui en est la conséquence; espérance que le progrès technique devienne un facteur de progrès humain, que l'insertion des hommes dans les nouvelles structures sociales ne se fasse pas au détriment de leur spiritualité, et pour qu'ils soient même stimulés dans l'affirmation et l'enrichissement de leur propre personnalité.

La raison pour laquelle l'apport de tels hommes est indispensable à la solution de ce problème est évidente, puisqu'il s'agit, en substance, d'opérer une synthèse entre le monde de la science et de la technique et celui de la Révélation. Or pour une telle synthèse il est indispensable d'avoir connaissance des termes à synthétiser, connaissance qui peut être découverte seulement par ceux qui exercent leur profession et qui unissent à la compétence professionnelle une véritable et profonde formation religieuse.

Une telle synthèse — d'une nature très complexe et continuellement en mouvement — est possible, comme est également possible l'aptitude du chrétien à l'établir, car le croyant sait que ces deux mondes — celui de la Foi et celui de la Science — proviennent par des voies diverses d'un même Dieu, que tous les deux sont des manifestations de la bonté infinie de Dieu, et qu'ils se retrouvent dans l'homme pour le stimuler et le conduire à la plus haute perfection.

L'œuvre de la Hiérarchie et la mission des laïcs.

Ces considérations autour de la profession et de l'activité professionnelle étant faites, et nous rapportant à notre observation générale du début de cette étude sur l'autonomie et la responsabilité personnelle des membres des Instituts Sécularisés engagés dans un apostolat professionnel, nous voulons encore apporter une dernière précision.

On ne doit pas penser que la Hiérarchie (ou l'Institut) ait une responsabilité directe dans l'ordre, dans la structure et dans le fonctionnement des mouvements et des institutions ayant un contenu économique, social, sanitaire, récréatif, culturel, politique, etc. En fait, la compétence spécifique et directe de la Hiérarchie (et de l'Institut) s'étend au domaine religieux et moral. Le propre de la Hiérarchie c'est d'énoncer les principes et l'esprit qui doivent animer les institutions de la vie de relation, même dans un champ humain et temporel,

mais c'est le propre des laïcs de réaliser dans le concret ces institutions, en les pénétrant de ces principes, en les vivifiant de cet esprit. C'est à travers les laïcs (et en premier lieu à travers ceux qui exercent une profession) que l'Église sera donc présente jusque dans la vie et la réalité temporelle, tandis que celles-ci seront, comme il convient, représentées dans l'Église. Mission difficile et ardue, confiée aux laïcs par l'Église, non parce qu'elle ne veut pas l'affronter, mais parce qu'elle est de leur compétence, bien qu'elle soit mission d'Église, car les laïcs aussi sont d'Église. Pie XII disait à ce propos : « Les fidèles, et plus précisément les laïcs, sont souvent dans la ligne la plus avancée de la vie de l'Église; par eux l'Église est le principe vital de la société humaine. C'est pourquoi eux, et spécialement eux, doivent avoir toujours plus claire conscience non seulement d'appartenir à l'Église mais d'être l'Église, ce qui revient à dire la communauté des fidèles, sous la conduite du chef commun, le pape, et des évêques en communion avec lui. »

N'oublions pas, d'autre part, que tout ce qui est dit de l'activité professionnelle et apostolique des fidèles, des laïcs, s'applique pleinement aux membres des Instituts Séculiers, puisque sous cet aspect ils ne s'en différencient en rien; ils sont eux aussi des fidèles, des laïcs — bien qu'ils soient des laïcs qualifiés — et cela par volonté expresse de l'Église formellement manifestée et sanctionnée dans les documents pontificaux concernant ces Instituts.

Rome, septembre 1959.

DON ALVARO DEL PORTILLO.

« Nous y croyons... »

Il est difficile de parler d'une vocation qu'on connaît de l'intérieur. Quel que soit l'aspect par lequel on l'aborde, on sait qu'il n'est vrai qu'éclairé par les autres, on comprend qu'il faudrait les présenter tous à la fois, tous en chacun, pour faire saisir le mouvement vivant de la vocation.

« Mouvement », puisque notre vie est la réponse jamais achevée à un appel qui n'est pas reçu une fois pour toutes, mais qui vit et agit en nous. C'est en partant de cet appel même qu'on peut essayer de parler du mouvement de la vocation, de dire combien il est simple, un et unifiant, puisque sa seule explication et son seul but est la charité.

On est parfois dérouté par les Instituts Séculiers, quand on connaît mal le sens profond de la vocation. Mais tout devient clair, nécessaire et simple dans la logique de la charité, sous la forme où elle nous « presse ». Je ne sais pas si je saurais le faire saisir.

Aucune vocation de consacré ne peut s'expliquer si on n'admet pas au point de départ le mystère de l'appel de Dieu, incompris de l'âme même qui le vit. Si Dieu est Dieu, si Dieu est charité, je ne peux pas être autrement que pour lui seul, sans réserve et sans intermédiaires. Quelle que soit la forme sous laquelle elle se communique et les circonstances qu'elle emprunte, même si elle se dégage progressivement, c'est une certitude qu'on reçoit, qu'on n'est pas libre de ne pas recevoir, qu'on ne pourra jamais expliquer, et devant laquelle, en fin de compte, on sera toujours seul avec Dieu. Il est tout à fait inutile de discuter là-dessus. C'est un fait, à quoi tout devient relatif.

« Consacrée. » Car ici il ne s'agit pas seulement du vœu

individuel et privé d'une âme qui se donne à Dieu. Aussi glorieuse pour Dieu que soit cette démarche, il lui manque le sceau de l'Église, faisant de ce don une consécration, pour une gloire plus grande de l'Amour.

Se donner à Dieu dans une institution reconnue comme « état de perfection », cela n'implique pas une charité personnelle plus vive. Mais pour qui y est appelé c'est la possibilité de donner à Dieu une gloire nouvelle, par le témoignage de la foi en son Église, seule appelée et seule Épouse, par qui se réalise et resplendit tout don particulier. C'est entrer directement dans la voie royale de l'amour de l'Église pour son Seigneur, puisqu'elle-même nous reçoit dans cette voie et nous y guide, nous donnant la certitude d'y marcher vers la perfection de la charité.

La vocation à un Institut Séculier est d'abord cela.

Mais alors, diront beaucoup, pourquoi une nouvelle institution? On se demande vraiment s'il n'y avait pas assez d'ordres et de congrégations pour que chacune y trouve sa voie. Quel besoin d'inventer de nouvelles formules?

C'est que nous ne sommes pas une nouvelle congrégation. Nous sommes une nouvelle façon de vivre en consacrées. Ce n'est pas la même chose : jusqu'à présent n'était reconnue comme état de perfection que la condition religieuse. Aujourd'hui, la condition laïque peut devenir état de perfection, si elle est vécue selon les conseils évangéliques, tels que des constitutions approuvées les définissent.

Nous entrons dans un Institut Séculier, non par goût du nouveau et de l'inédit, mais parce que nous savons que Dieu nous appelle à lui être consacrées sous cette forme, en plein monde. Il ne dépend pas de nous que la vie religieuse ne corresponde pas à la forme de réponse que l'amour de Dieu attend de nous.

« Je cherchais ma place dans l'Église », disait une de nous. Et une autre, qui avait fait un essai dans un noviciat religieux : « Cette vie était belle; mais la grâce ne passait pas par là pour moi. Maintenant, je suis branchée. »

L'entrée dans un Institut Séculier n'est pas non plus concession à un certain goût du jour, qui aurait tendance à déprécier la vie religieuse.

Peut-être s'étonnerait-on de savoir que le cloître est une de nos tentations. Pas une de nous, je crois, qui ne trouve cela tout à fait normal en soi. Pas une aussi qui n'ait la

certitude (sauf aiguillages nouveaux, toujours possibles) que le cloître serait pour elle non charité plus grande, mais fuite.

Et inversement, des religieuses et des moniales, qui ont compris les Instituts Séculiers, nous aident à mieux découvrir nous-mêmes le sens et la portée propres de notre vocation.

Il serait inconcevable qu'une vocation d'Église se pense à l'encontre d'une autre vocation d'Église. L'imaginer, comme on le fait parfois, c'est faire tout à fait fausse route.

Alors, qu'êtes-vous, nous dit-on ? Vous dites que vous n'êtes pas des religieuses. Nous ne trouvons pas que vous soyez des laïques tout à fait comme tout le monde. En somme, c'est une espèce de mélange. Ne vous sentez-vous pas dans une situation un peu fausse ?

Serait-il vrai que consacrées en plein monde nous nous engageons dans un « mélange », un compromis entre la vie religieuse et la vie laïque ? On pourrait alors parler de situation fausse, au sens le plus littéral du mot : fait-on du vrai à partir d'un accord artificiel, obligé d'exclure l'essentiel de chaque élément pour les concilier ?

La vie religieuse comporte, de soi, la rupture avec les conditions courantes de la vie humaine, et le choix de moyens particuliers, spécialement adaptés à la pratique des conseils évangéliques.

La vie laïque suppose l'insertion naturelle des êtres dans leur milieu humain : famille, profession, vie sociale, vie apostolique...

Les moyens qui font la grandeur et l'efficacité de la vie religieuse impliquent le renoncement à cette insertion naturelle, sous peine de ne plus exister. Tandis que la destination propre du laïcat semble être la conversion au Royaume de tout l'humain, par la présence effective des chrétiens aux tâches et aux responsabilités des hommes vivant en société dans leur milieu normal.

Ce serait donc un effort portant sans doute en soi sa propre contradiction de vouloir insérer l'une dans l'autre vie religieuse et vie laïque. A l'essayer, on risquerait presque fatalement d'établir un va-et-vient entre l'usage des moyens propres à la vie religieuse et l'entrée dans les conditions de la vie laïque. On s'établirait ainsi dans la succession, l'alter-

nance, au lieu de vivre dans la continuité d'un mouvement unique.

Cette alternance elle-même éviterait-elle que chaque part de la vie ne sous-entende pour se réaliser une négation momentanée de l'autre ? Il semble en effet que les conditions de l'une excluent les conditions de l'autre : je ne peux obéir à une supérieure sans quitter la condition laïque, je ne peux prendre comme laïque la responsabilité personnelle d'un engagement syndical sans quitter la condition religieuse. Comment allier les deux sans artifice ?

Il faut justement affirmer que dans un Institut Séculier nous ne tendons pas à une « alliance » entre deux formes de vie, mais nous sommes vraiment consacrées à Dieu et vraiment laïques, inséparablement, dans le même mouvement.

Cette unité de notre vie se comprend et trouve sa forme en revenant à la raison de notre vocation.

L'Institut Séculier n'est pas un remplacement pour qui ne peut réaliser la vie religieuse, en entretient la nostalgie et cherche un démarquage de son style et de ses moyens. Ce serait le dénaturer dans son caractère laïc.

L'Institut Séculier n'est pas non plus pour qui cherche une compensation humaine à sa solitude et la chaleur d'un groupe¹. Ce serait ignorer son caractère d'état de perfection.

Il est pour la recherche de la charité parfaite « dans le siècle et par les moyens du siècle ». Il faut donc qu'il n'y ait pas contradiction entre la charité parfaite et la vie laïque. C'est cette conviction qui donne leur existence et leur style aux Instituts Séculiers.

La charité, c'est aimer Dieu et le faire aimer.

Leur orientation apostolique est l'explication la plus évidente des Instituts Séculiers.

Nous croyons, et nous voulons témoigner, que l'Évangile s'adresse à tous les hommes, quelle que soit leur condition, dans les circonstances les plus ordinaires, sans qu'aucune « séparation » soit nécessaire. Non en prêchant — encore que le témoignage de la parole puisse être exigé — mais en vivant évangéliquement la même vie qu'eux, dans sa réalité quoti-

1. Évidemment, nous parlons ici de la vocation en elle-même, qui peut se découvrir et se préciser à partir de circonstances très variées. Quelqu'un qui doit renoncer à son désir de vie religieuse ou accepter son célibat ou son veuvage pourra très bien découvrir, partant de là, sa vocation de consacrée en plein monde.

dienne. Partageant le travail, les soucis et les joies, les lassitudes, le risque et les batailles de la vie des hommes d'aujourd'hui — étant devant Dieu en leur nom, l'aimant pour eux à partir de notre vie qui est la leur, faisant de la charité avec cela même qui est généralement vécu dans l'indifférence, cause de refus ou de désespoir. Et alors nous avons confiance que, partageant leur vie à cause du Seigneur, le Seigneur nous donnera de le leur partager lui-même, peu importe comment.

Nous voudrions, toutes ensemble, présentes dans les sec-teurs humains les plus variés, parfois en apparence opposés, être devant le Père, dans le Christ, charité au nom du monde entier. Quels que soient notre nationalité, notre milieu social, notre profession, nos possibilités... noire ou blanche, professeur ou fille de ferme, toujours sur les routes ou clouée au lit, membre connu d'Action catholique ou chrétienne perdue dans un milieu athée, toutes nous sommes en mission, là où Dieu nous met et où l'Église nous renvoie, sur ce terrain même dont nous ne devons justement nous évader sous aucune forme.

Il ne peut être question de garder la condition laïque seulement en apparence ou par intermittences. La façon dont nous sommes appelées à coopérer à la Rédemption, visible-ment et invisiblement, nous demande de ne pas biaiser avec la vie qui devient notre moyen de témoignage évangélique et d'offrande pour nos frères : d'y entrer à fond, sans que rien nous dispense du poids de ses devoirs et de ses responsabi-lités, ne nous protège de ses risques, de ses imprévus, de ses coups.

Mais la pratique des conseils évangéliques ?

Bien loin de détruire ou de paralyser cet engagement apos-tolique, elle sera au contraire conçue en fonction de sa vérité et lui donnera une nouvelle dimension en nous le faisant vivre en consacrées.

La pauvreté deviendra apprentissage de la gérance de nos biens : comment user pour Dieu seul de tout ce qu'il met à notre disposition, dons, temps, argent... acceptation de l'in-sécurité matérielle, même dans la maladie et la vieillesse.

L'obéissance ne pourra être soumission à des supérieurs : elle prendra sa profondeur dans la recherche constante de la volonté de Dieu, dans l'effort personnel pour prendre des

initiatives, assumer ses responsabilités, porter la conséquence de ses options et de ses actes. Elle s'appuiera sur la fidélité à demander conseil, non pour se démettre, mais pour apprendre à se servir de sa liberté.

Enfin la communauté fraternelle, condition de formation et soutien, n'entraînera pas de vie commune : chacune vivra sa solitude là où Dieu l'a placée, comme vivent tous ses frères. Ce sera aussi bien dans l'isolement d'une chambre de bonne que dans l'impossibilité d'avoir un coin tranquille à soi.

Quant à la chasteté, elle ne sera pas coupure, mais expression et condition d'une totale disponibilité intérieure à Dieu, nous faisant « tout à tous » pour la gloire de son amour. Bien souvent aussi, elle s'offrira au nom de la solitude de tant d'êtres qui se débattent dans le vide.

L'esprit des conseils anime la vie laïque; leur forme correspond à la nature propre de cette vie laïque.

Mais ce serait tronquer la vocation de l'expliquer seulement par son aspect apostolique. Comment une vocation de consacrée ne serait-elle pas une vocation de contemplative, puisqu'elle n'est que la réponse à un amour personnel? Et c'est là que le mouvement de la vocation se révèle tout entier dans son unité.

Nous avons compris que Dieu nous demandait de l'aimer seul, de n'être que pour lui seul, mais sous le voile de la vie ordinaire. Nos moyens d'union à lui ne sont pas des moyens qui nous sortent de cette vie ordinaire; c'est d'abord cette vie elle-même, où nous le rencontrons partout, où nous pouvons être toujours avec lui, cloîtrées dans sa volonté pour correspondre à son amour.

Puisque la perfection est la charité, aucune forme n'est indispensable à la perfection. Ce qui est indispensable, c'est que nous ne soyons orientées que par la charité, que nous n'agissions que pour elle. Peu importe alors que nous soyons appelées à telle activité, accaparées par tel devoir, tel service, ou réduites à une apparente inefficacité, dans la monotonie du train-train quotidien. La seule question devra être : que puis-je donner à Dieu en ce moment, dans cette circonstance? Ce qui paraîtrait obstacle devient moyen, ce qu'on appellerait manque est appel à donner d'une autre façon. Notre union à Dieu, c'est l'attention à mettre notre liberté à son entière dis-

position, en tout et partout, dans une charité de plus en plus actuelle.

Il faudrait quelqu'un qui le vive pour dire la paix, la force, la joie promises à qui vit de cette présence cachée à Dieu, cette sorte de bonheur intérieur que rien n'en soit connu, non par je ne sais quel goût du mystère, mais parce que nous « dédions nos œuvres à un roi » et qu'éclate invisiblement, pour lui seul, la gloire de son appel.

Mais toutes nous expérimentons peu à peu quelle exigence cela représente. Dépouillement de soi, de ses idées, de ses goûts, de ses désirs, puisque seul compte ce que Dieu demande et la façon dont il veut que nous le lui donnions. Rectification constante de l'intention, pour ne pas nous orienter sur autre chose que la charité, ou pour retrouver sans cesse cette direction. Attention à ne rien laisser échapper des exigences de la vie, dans les grands devoirs comme dans les détails, parce que cette vie est notre règle, la matière de notre sainteté et de notre apostolat, parce que plus rien d'elle n'est à nous, que c'est par elle que Dieu nous parle et se donne. Joie rayonnante pour les autres.

Et alors, tout est un : la vie apostolique est l'expression d'un amour, et cet amour se nourrit des conditions mêmes de la vie apostolique. Plus nous entrons vraiment dans notre condition de chrétiennes laïques, plus nous correspondons à notre vocation de consacrées. Plus nous vivons cachées avec le Christ en Dieu, plus nous sommes aptes à le donner aux autres, dans toute la variété des situations humaines. Les moyens pratiques de réaliser cette vocation de consacrées laïques ne sont pas des moyens plaqués du dehors, mais correspondant à sa nature, aussi souples dans leur application qu'exigeants dans leur esprit.

Il est facile de passer à côté, de vivre comme tout le monde la vie de tout le monde. Nous le savons bien, et nous pressentons quelquefois dans quelle captivité intérieure nous devrions être, pour ne pas nous dissoudre dans l'illusion.

Mais quelle que nous soyons chacune, cette vocation est vraie, elle est de Dieu, nous y croyons, et nous sommes heureuses.

MADELEINE LAFON.

BULLETIN MARIAL

Bibliographie. Histoire des doctrines.

Ouvrages généraux

L'extrême abondance de la production mariale ne donne aucun symptôme de fléchissement.

Cette pléthore est-elle signe de prospérité? Sans doute à certains égards. Mais on se demande si autre chose ne s'y entremêle pas, si la mariologie n'est pas atteinte d'un gigantisme pathologique. La qualité de la production est fort inégale. La cadence est inhumaine, telle qu'il est devenu presque impossible de la suivre, de la trier, de la digérer. Elle finit par écraser plus qu'elle ne stimule. Les revues mariales, spécialisées mêmes, sont débordées : à court de place et de recenseurs valables. L'une d'elles avait tenté de donner un résumé des articles de revue, ce qui rendait service. Cette initiative a été submergée par le raz de marée 1954-1955¹.

Mais le mal ne se situe pas seulement au niveau d'une défaillance de la critique. Il a quelque chose de plus radical. Il est de bonne règle scientifique de n'écrire qu'après avoir pris connaissance de tout ce qui a été écrit sur un sujet choisi. Devant l'énormité de la tâche, beaucoup y renoncent. Il y a plus. Souvent la chose est impossible. En ces dernières années, il n'est pas rare d'avoir vu plusieurs auteurs publier simultanément sur le même sujet². Ils ne pouvaient profiter les uns

1. Les *Ephemerides Mariologicae* donnent toutefois chaque année une bibliographie (non commentée) des articles marials. La dernière en 9 (1959), 331-343.

2. Nous le verrons spécialement dans le Bulletin relatif à l'*Immaculée Conception*, où nous aurons à signaler quatre articles sur la position de saint Augustin (Besutti, 1248-1251), deux sur Jacques de Sarug, quantité de réfutations parallèles des thèses de Roschini sur Scot, une infinité d'articles sur le *debitum*, etc.

des autres. Pour peu que leurs travaux aient été faits avec quelque hâte ou partialité, il faut plus de travail pour les bien situer qu'il n'en a fallu pour les composer.

La mariologie se doit d'aspirer à la cohérence, au planning, à l'efficacité vers laquelle tendent certains secteurs privilégiés de la recherche scientifique qui mettent des équipes de travail au service d'une recherche coordonnée. Elle en est encore au niveau d'un jaillissement d'efforts individuels dont les contacts en forme de congrès, revues, ou autres ne parviennent pas à une synthèse constructive. Une armée de Pénélopes qui s'ignorent s'épuise à refaire indéfiniment à moitié les mêmes petits morceaux de la même tapisserie.

Le chroniqueur de *La Vie Spirituelle* ne peut s'attarder sur cet état de choses qui le dépasse. Il lui faut prendre un parti expéditif, d'autant qu'il a pris du retard. Il s'agit de diviser la masse des ouvrages reçus en une série de bulletins synthétiques. Le premier (celui-ci) présente les recueils bibliographiques, recherches historiques, et ouvrages généraux. Le prochain dégagera l'apport des études considérables relatives à l'Immaculée Conception³. Un troisième sera consacré aux travaux et tendances des sociétés d'études mariales et des congrès internationaux où se poursuit une large part du travail doctrinal⁴. Cette division, qui ne se recommande pas d'un principe logique, est celle qui permettra de donner la meilleure idée d'ensemble de la production 1957-1959 : précisons que ces trois chroniques s'attachent aux travaux de portée ou prétention scientifique à l'exclusion des ouvrages dévotionnels qui seront examinés dans un quatrième bulletin.

I

BIBLIOGRAPHIE ET OUVRAGES GÉNÉRAUX

Ce qui vient d'être dit fait sentir l'importance primordiale d'un travail systématique de bibliographie. Depuis plus de dix ans, un homme s'est consacré à ce labeur gigantesque, si ingrat pour qui l'accomplit, si utile pour qui en profite.

On devait déjà à G. BESUTTI, O.S.M., d'abord un petit traité sur la méthode et les sources de la bibliographie ma-

3. A paraître dans *La Vie Spirituelle* de décembre 1959.

4. A paraître dans *La Vie Spirituelle*, en 1959.

riale (il vient d'en livrer une édition améliorée⁵), ensuite, et surtout, les bibliographies 1948-1949 et 1950-1951⁶, enfin un panorama bibliographique sélectionné⁷.

Il nous livre maintenant la *Bibliografia mariana* 1952-1957⁸ : une liste de 5758 livres et articles, classés selon un ordre systématique semblable à celui des précédents recueils. Suit un index alphabétique mixte : auteurs-sujets, et une table détaillée des matières. Méthodique, ouvert, patient, ne ménageant pas sa peine, l'auteur a introduit quantité d'améliorations de détail fort appréciables. La présentation en deux colonnes, avec numéros gras et sous-titres bien détachés vient au-devant de l'œil ; les titres courants qui rappellent pas à pas rubrique et numéros d'ordre permettent une consultation accélérée, etc. Un seul regret : que la mention des comptes rendus ait été limitée ; c'est souvent le seul moyen de se faire quelque idée d'une œuvre inaccessible. Mais il serait déplacé de souligner les limites que la fragilité humaine impose aux plus hautes tentatives de perfection. Voilà un ouvrage de base, indispensable pour qui s'intéresse aux questions mariales, le meilleur remède qui ait été apporté à la crise signalée au début de cette chronique.

Le P. Besutti regrette de n'avoir pas le temps de donner, en outre, une « bibliographie raisonnée », qui détaille le contenu des ouvrages et porte sur eux un jugement de valeur.

A défaut d'un recueil systématique de ce genre, signalons les comptes rendus réguliers donnés dans les meilleures revues de langue française.

Dans l'*Ami du Clergé*⁹, A. Michel donne des recensions nombreuses immédiates, objectives, claires et bienveillantes. Il

5. Giuseppe M. BESUTTI, o.s.m., *Note du Bibliografia Mariana*, 2^e édition, Roma, 1958, 60 pages polygraphiées, sous couverture imprimée.

6. *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), p. 187, et 89 (1953), p. 282.

7. G.-M. BESUTTI, *Panorama bibliografico mariano*, dans *Enciclopedia mariana « Theotocos »*, Genova, 1954, 801-834. (Je n'ai reçu que le tiré-à-part de ce volume.)

8. G.-M. BESUTTI, *Bibliografia mariana*, 1952-1957, Roma, Marianum, 1959, in-8° de 356 pp. Ce volume est le tiré-à-part sous couverture spéciale de l'appendice à pagination propre qui constitue presque tout le fascicule double 64-65 de la revue *Marianum*, 20 (1958), nos 3-4.

9. *Ami du Clergé*, 66 (1956), pp. 110, 143-144, 160, 237, 330, 378; 67 (1957), pp. 32, 144, 256, 367, 448, 479, 495; 68 (1958), pp. 37, 141, 272, 300-304, 375, 520, 535, 566-568, 664, 711; 69 (1959), pp. 225-232, 481-489.

cite largement les auteurs, et ne porte de jugement qu'en cas d'erreur particulièrement grave et caractérisée, laissant aux orientations opposées le soin de se contrebalancer dans l'esprit du lecteur : très précieux à titre de première information.

Dans la *Nouvelle Revue théologique*¹⁰, le P. Galot, S. J., moins au large matériellement, livre des résumés précis et concentrés où l'on relève souvent des critiques de détail judicieuses. Certains privilégiés y obtiennent de quelque autre recenseur des comptes rendus complaisants qu'il importe de prendre pour ce qu'ils sont.

Dans les *Ephemerides theologiae Lovanienses*¹¹, Mgr Philips fait passer de temps à autre des orientations : ce qui manque ordinairement le plus en mariologie.

Trois revues dominicaines : *Revue des sciences philosophiques*¹², *Revue thomiste*¹³ (J.-M. Nicolas, O. P.) et *Bulletin thomiste*¹⁴ tiennent des bulletins proprement dits, limités à un petit nombre d'ouvrages, mais qui offrent souvent des mises au point théologiques remarquables. La dernière chronique du *Bulletin* est due au P. Guérard des Lauriers, O. P. On y trouvera les coups de sonde d'un spéculatif génial qui a, en théologie mariale, des vues personnelles très suggestives.

Ajoutons que le P. Barré, C.S.Sp., est en train de devenir, de fait, le chroniqueur attiré de *Marianum*¹⁵ pour la partie

10. 78 (1956), 543-548; 1090-1092; 79 (1957), 543-546, 870-871; 80 (1958), 545-550, cf. 550-551; 81 (1959), pp. 524-529.

Dans les *Rech. de sc. religieuses*, le P. Rondet donne également des comptes rendus très avertis, mais peu nombreux.

11. 31 (1955), pp. 441-444; 32 (1956), 93-95; 577-583; 33 (1957), 111, 541-543, 770-772; 34 (1958), 71-73, 397-398, 573-577; 35 (1959), 91-94.

12. Le dernier bulletin paru au tome XLIII (1959), pp. 543-557, est signé Marie-Dominique Philippe, avec des compléments de A. Duval (Lourdes) et N. Walty (protestantisme).

13. Le dernier bulletin est déjà fort ancien, ce qui nous en promet un substantiel prochainement.

14. Tome IX (1954-1956), n° 3 (1956), pp. 831-859 (avec une enclave du S[ecrétaire], pp. 847-848).

15. Dans *Marianum* les comptes rendus signés Buffon, Besutti; dans *Ephemerides* les comptes rendus signés Alonso sont ordinairement substantiels (énumération non exclusive).

Marianum parvenu à sa vingtième année va éditer ses tables générales à paraître fin 1959.

Dans le domaine bibliographique, signalons encore ROSCHINI, G.-M., o.s.m., *La Biblioteca mariana Pio XII, devoto omaggio dell'ordine dei servi di Maria a Sua Santità Pio XII nel suo 80° genetliaco*, Roma, 1956, in-8° de 56 pp. C'est l'histoire de la bibliothèque donnée par Pie XII au président de la Faculté théologique Marianum.

médiévale. Cela nous vaut de temps à autre des comptes rendus amples et substantiels qui ne laissent passer aucune erreur. Cette acuité insolite pourrait tromper des lecteurs non prévenus. Ils devront se souvenir qu'un compte rendu signé Barré classe l'ouvrage médiéval qu'il s'arrête à disséquer fort au-dessus de la masse insignifiante que d'autres enveloppent de louanges sans portée.

Enfin, la *Société française d'études mariales* a inauguré cette année, à Blois, le 11 septembre 1959, une formule qui est l'aboutissement très élaboré d'une suggestion de S. Exc. Mgr Dubois : un carrefour bibliographique, soigneusement préparé par correspondance, où sont discutées et confrontées en toute franchise, entre spécialistes, les *acquisitions* de chaque année à l'exclusion de la littérature et des non-valeurs dont les services de presse encombrant les revues. Cette formule garde un caractère exclusivement oral qui facilite la liberté des propos. Le carrefour 1959 qui a dû éponger une masse de travaux a été concluant. L'initiative (confiée au chroniqueur de *La Vie Spirituelle*) semble devoir passer à l'état d'institution.

II

RECHERCHES D'HISTOIRE ET DE THÉOLOGIE POSITIVE

A. Marie dans l'Écriture.

L'attention aux sources scripturaires de la mariologie est en flèche. Nous avons vu à quel point elle polarise les récents ouvrages dévotionnels. Tous sont ou veulent être bibliques. Nous présenterons ici les études proprement dites.

Signalons seulement *Structure et théologie de Luc 1-2*¹⁶

16. René LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc, 1-2*, Paris, Gabalda, 1957. J'ai tenté d'aller jusqu'au bout de l'étude du genre littéraire de ces deux chapitres pour en saisir, de l'intérieur, les implications théologiques. Cela va très loin, si je ne me trompe. Par le jeu de la composition symétrique, de la progression et d'un ensemble d'allusions concertées à l'Écriture, l'Évangile de l'enfance inculque la divinité du Christ; et l'inculque dans le cadre d'une théologie archaïque, au ras des termes de l'Ancien Testament, à travers cette double idée que Marie est la fille de Sion eschatologique et la nouvelle arche d'alliance où Yahweh-Roi vient résider. Cette résidence nouvelle, promise par les prophètes,

qui relève d'un autre recenseur, et qui a influencé à divers degrés les études qui suivent.

*Marie Fille de Sion*¹⁷ est l'étude biblique préparatoire que L. DEISS, C.S.Sp., a élaborée, en vue de ses cantiques marials. Humble propos, mais conduit avec exigence par l'ancien professeur d'exégèse du scholasticat spiritain de Chevilly. On y trouve une mariologie biblique largement située dont le titre dit bien le fil conducteur. L'éclairage de l'Ancien Testament est concentré sur les rapports de Marie avec Abraham (foi et maternité) et David (Is 7). Puis les données du Nouveau Testament sont présentées autant que possible dans l'ordre chronologique de leur développement : Luc 1-2 (pp. 71-162), Apoc 12 (pp. 163-210), Jn 2 et 19 (pp. 211-244). L'auteur a voulu s'effacer devant la Parole de Dieu. Il se fait notre guide pour une lecture des textes largement cités. L'ouvrage s'adresse à un public de non-techniciens. L'apparat scientifique a été réduit à des notes rares et brèves, mais qui suffisent à manifester le travail sous-jacent. L'ouvrage est complété par trois excursus; les deux premiers évoquent l'explicitation des thèmes *Éve-Marie* et *Maternité spirituelle* dans la tradition, le troisième est une bibliographie sélectionnée centrée sur les deux thèmes à la jonction desquels se situe l'inspiration de l'ouvrage : Marie et l'Église — Marie dans l'Écriture. Trois index : analytique mixte des auteurs et questions, des citations d'Écriture, de l'ordre des matières, achèvent cet ouvrage sympathique.

Le rapport de Marie à l'Église que le P. Deiss explorait selon le thème *Marie, Fille de Sion*, le P. DUBARLE, O. P.¹⁸, l'a exploré selon le thème *Marie, Nouvelle Éve*. C'est de ce côté que lui semble le plus solide appui scripturaire du dogme de l'Assomption. Voici comment l'auteur expose son propos :

Les pages qui suivent essaieront de montrer comment se justifie par l'Écriture la définition dogmatique de l'Assomp-

prend pour Marie la forme inattendue de l'Incarnation. En élaborant cet ouvrage, j'ai eu le sentiment de toucher du doigt quasi expérimentalement (au cœur même du travail technique) la méditation de Marie qui a préparé la rédaction de Luc et surtout l'action de l'Esprit-Saint dans l'élaboration des Écritures. J'espère que le livre rend cette sorte d'expérience communicable.

17. Lucien DEISS, c.s.sp., *Marie, Fille de Sion*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, in-8° de 292 pp., 200 × 130.

18. A.-M. DUBARLE, o.p. *Maria, Nueva Eva según las escrituras (Los fundamentos bíblicos del dogma de la Asunción)*, Lectio theologica, Cartagena, Athenas ediciones, 1959, in-4° de 117 pp., 205 × 145.

tion, dans la perspective indiquée par [la Bulle *Munificentissimus*]...

Il sera essentiel de faire ressortir l'enracinement biblique de cette formule, matériellement non biblique, de Nouvelle Eve appliquée à Marie, aussi bien que la plénitude du sens biblique que résume une telle formule. Ainsi ce ne sera pas seulement ce sens particulier de l'Assomption, mais l'ensemble de la mariologie qui trouvera la solidité de ses bases scripturaires (p. 19).

L'exploration est conduite en trois étapes. L'Église nouvelle Ève dans les écrits de saint Paul (pp. 37-49), Marie nouvelle Ève d'après Apoc 12 (pp. 57-74) et l'Évangile : Lc 2, 35 et Jn 19, 25-27 (pp. 75-83). Enfin quelques données pauliniennes relatives à la relation de la Résurrection et de la Rédemption. La conclusion est tenue :

Si on reconnaît à Marie un rôle de premier plan dans la lutte contre Satan et le péché conformément aux indications de Lc 2, 35 et Apoc 12; si on lui reconnaît un rôle actif dans la communication du salut conformément au titre de mère que suggèrent Jean 19, 26 et Apoc 12, 17, nous nous voyons poussés à admettre que semblable activité ne peut être limitée par la relative impuissance des âmes privées de leurs corps (p. 94).

On le voit, le P. Dubarle ne demande pas à l'Écriture un témoignage *explicite* sur l'Assomption, mais les prémisses d'un raisonnement qui la postule.

C'est aussi les bases d'une théologie que J. GALOT¹⁹ cherche dans le Nouveau Testament, mais selon des voies moins subtiles, plus classiques. « Dégager de quelques passages de l'Évangile... l'esquisse d'une première théologie mariale », tel est son programme. Il prend ses distances à l'égard des efforts qui ont été faits pour dégager une « mariologie biblique » dans l'épaisseur du genre littéraire adopté par les auteurs sacrés. Il demande surtout à la Bible des données historiques de fait (Marie a enfanté Jésus virginalement, elle a demandé le miracle de Cana, etc.), données qu'il synthétise et interprète en théologien du XX^e siècle, quoique au plus près des textes. Ce propos est poursuivi avec une information très avertie à l'égard des récents travaux exégétiques, et beaucoup

19. Jean GALOT, s.j. : *Marie dans l'Évangile*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, in-8° de 202 pp., 230 x 150.

de clarté, selon le plan classique qui va de l'Annonciation à la Pentecôte, et du même coup de Luc 1-2, à Jean 2 et 19 et à Act 1, 14. Mais Galot reste sur la réserve à l'égard d'Apoc 12.

Ce chapitre demeure pourtant un des plus en vue dans le domaine de l'exégèse comme dans celui de la théologie mariale, et le débat ne semble pas près d'être terminé. Après la phase de réticence mariale qui s'est poursuivie des origines jusqu'au livre du P. Allo inclusivement, plusieurs exégètes de métier avaient, tout récemment, fait des ouvertures convergentes : Braun, Cerfaux, Lefrois, Dubarle, Lyonnet²⁰, tandis que Boismard en restait à l'interprétation ecclésiastique. A. FEUILLET, P.S.S., vient de proposer dans la *Revue Biblique*²¹ des vues toutes nouvelles, qui ont pour elles l'autorité d'un spécialiste de la pensée johannique.

La naissance messianique que décrit l'Apoc n'est pas celle de Bethléem, mais celle de Pâques; quant aux douleurs de l'enfantement, elles correspondent au Calvaire (p. 60).

Dans ces conditions, la femme d'Apoc 12, c'est d'abord la Jérusalem d'Is 60, 19-20; cf. Cant 6, 10, c'est-à-dire « la personification du peuple de Dieu », devenue, en contexte chrétien, l'Église. Toutefois Marie est réellement, quoique secondairement, visée. Mais ce qui est en question, ce n'est pas

20. Les quatre premières études sont signalées dans de précédents bulletins, et dans le *Court Traité*, ainsi que Dubarle (*Mélanges Robert*) qui a repris le sujet dans le volume recensé ci-dessus, (note 18).

Signalons l'article moins connu de S. LYONNET, *Maria santissima nell'Apocalisse*, dans *Tabor* (Via della Conciliazione, Roma) 25 (1959), pp. 213-222. Il insiste, avec des indices en partie nouveaux, sur le parallélisme entre Apoc., 12, et Jn, 19; examine le sens des 1260 jours au désert : exil de Marie à Pella pendant le siège de Jérusalem ou plus probablement temps de l'Église, durant lequel Marie est associée aux luttes de son Fils (p. 221).

Parmi beaucoup d'autres études, signalons celle de P. PRIGENT, *Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse*, Beiträge zur Geschichte der biblischer Exegese, 2, Tübingen, Mohr, 1959. L'auteur (non catholique) estime, au terme de cette longue revue des opinions, que l'interprétation mariologique est singulièrement dépréciée par la manière satisfaisante dont les spéculations sur la Jérusalem céleste rendent compte du personnage de la femme, et par le peu de place qu'occupe dans le Nouveau Testament la personne de Marie. Sa thèse sur ce chapitre, c'est qu'un auteur chrétien a introduit les versets 10 à 12, et fusionné trois récits indépendants, assez adroitement pour que nous ne discernions pas les traces de son travail.

21. A. FEUILLET, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, 66 (1959), pp. 55-86.

l'enfantement virginal du Messie, c'est l'enfantement douloureux du Calvaire selon Jn 19, 25-27. Jn 16, où la passion est comparée à un enfantement, est le pivot de la démonstration.

Cette solution radicale suscitera sans doute des discussions. M. Feuillet fait valoir aux mariologues que l'élimination de toute allusion à la naissance de Bethléem fait tomber les difficultés relatives à la Virginité *in partu*. On n'en hésite pas moins à sacrifier la polyvalence du signe de l'enfantement qui pourrait viser à la fois la crèche et la croix.

Mais qu'on ne se hâte pas de critiquer, car M. Feuillet ne compte pas arrêter là son travail. Cet article est le premier d'une tétralogie où il abordera successivement Cana (Jn 2), le Calvaire (Jn 19), et la « femme qui enfante dans la douleur » : Jn 16, 21. Ce verset lui paraît être la clé de la pensée johannique sur la Vierge, pensée dont le thème central est Marie prototype de l'Église. Enfin il livrera une synthèse d'ensemble sur Marie dans la Bible au tome VI de *Maria*. Nous aurons donc à reparler de ces importants travaux.

B. Patristique et Moyen Age.

Si les études abondent dans le domaine scripturaire, elles restent rares dans le domaine patristique. Raison de plus pour s'arrêter avec soin aux efforts dispersés qui manifestent l'intérêt d'approfondir ce domaine plein d'inconnues.

Du nouveau du côté des apocryphes.

Il y a d'abord les apocryphes marials, à tant d'égards énigmatiques : récits de l'enfance d'une part, récits de la mort d'autre part.

L'étude de ces derniers était restée en friche. Les travaux relatifs à la définition de l'Assomption lui ont fait faire d'immenses progrès. Nous en connaissons mieux aujourd'hui la genèse²².

Et ce n'est pas sans importance théologique. En effet, nous

22. R. LAURENTIN, *Du nouveau sur l'Assomption*, dans *La Vie Spirituelle*, 93 (1955), pp. 181-189. Recension du livre de A. WENGER, *L'Assomption*, Paris, 1955.

trouvons dans la série des *Transitus* les plus anciennes affirmations de la mort, et dans certains cas, de l'Assomption de Marie. Il importait d'en prendre la mesure. Tout tend à prouver qu'il s'agit là, non d'une tradition historique, mais d'une première prise de conscience par voie imaginative, donc grossière, mouvante, et souvent déplaisante, de ce que fut la fin de la destinée terrestre de Marie. L'explication authentique de la *Tradition* dut se faire pour une bonne part en rupture avec ces récits farfelus.

Les apocryphes de l'enfance traitent selon le même processus, des origines et de la jeunesse de Marie, jusqu'à la naissance du Christ inclusivement. Dans ce secteur, ils constituent également (quoique à divers degrés) la plus ancienne expression qui nous soit conservée de la sainteté de Marie, de sa virginité *post partum*, de sa virginité *in partu*, et peut-être même de l'Immaculée Conception. Mais là encore sous forme mythique. La sainteté de Marie? Le protévangile la matérialise par une série de processus d'ordre rituel qui *séparent* totalement la Vierge du monde profane. A sa naissance, sa mère la place dans « un sanctuaire » qu'elle organise aussitôt « dans sa chambre²³ ». De là, sans avoir jamais « marché sur le sol²⁴ », elle passe au Temple, où elle reçoit « sa nourriture de la main d'un ange²⁵ » : pure ainsi de toute souillure alimentaire. La Virginité *post partum*? L'auteur lui donne corps en suggérant que les frères de Jésus sont les fils de Joseph, nés d'un premier mariage²⁶. La Virginité *in partu*? Elle prend la forme d'un constat de la sage-femme Salomé (« Si je ne place pas mon doigt pour explorer... je ne croirai pas... Et Salomé vérifia²⁷... », etc.). Quant à l'Immaculée Conception, elle semble s'ébaucher à travers l'affirmation que Marie a été conçue virginalement, sans intervention de son père Joachim. Celui-ci s'est retiré au désert où il jeûne depuis « 40 jours » (I, 4, p. 2). C'est alors que l'ange dit à sa femme, Anne : « Voici que tu concevras » *au futur*, ce qui suppose que

23. IV, 1 et 3, pp. 12 et 14. Ici et dans les notes suivantes, nous citerons l'édition Testuz du papyrus Bodmer. Référence de ce volume à la note 31.

24. *Ibid.*, IV, 1, p. 12 : « Et sa mère l'éleva en l'air en disant : Aussi vrai que le Seigneur mon Dieu est vivant, *tu ne marcheras pas sur cette terre*, jusqu'à ce que je te conduise au Temple du Seigneur. »

25. *Ibid.*, VIII, 1, TESTUZ, p. 17.

26. *Ibid.*, IX, 1, p. 19; cf. p. 36.

27. *Ibid.*, XIX, 3-XX, 1, pp. 39-40.

la conception n'est pas réalisée (IV, I, p. 7). Or, peu après, Joachim reçoit au désert la même annonce sous cette forme : « Voici que ta femme a conçu », au passé : ce qui suppose que la chose s'est réalisée sans son intervention²⁸. Toutefois cette dernière leçon était considérée jusqu'ici comme suspecte, et ordinairement éliminée.

De manière plus générale, on était infiniment loin d'avoir des réponses satisfaisantes aux questions qui conditionnent l'appréciation exacte des problèmes que nous venons d'évoquer. A quelle date remontaient ces récits ? Quelle était la forme primitive de ces textes mouvants dont les manuscrits grecs remontent seulement du IX^e au XVI^e siècle (sauf un fragment du VI^e siècle²⁹) ? Était-ce là une œuvre d'un seul tenant ou une série de fragments qui se seraient progressivement réunis ?

Or des éléments nouveaux viennent de surgir qui apportent à ces questions un renouvellement total.

1) En 1957, le professeur G. GARITTE de Louvain a livré le texte (et la traduction latine) d'une version géorgienne, très ancienne, « notablement antérieure au manuscrit du X^e siècle qui l'a conservée » et « attestée » avec certitude dès 864. Elle offre un texte de base fort remarquable sans la finale actuelle de notre protévangile (c. 22-24). G. Garitte a établi qu'elle dérivait d'une version arménienne : admirable travail, dans la manière pénétrante et rigoureuse à laquelle le professeur de Louvain nous a habitués³⁰.

2) Et cette publication constitue un événement sensationnel : Michel TESTUZ³¹ vient d'éditer le *Papyrus Bodmer 5* que la paléographie date du III^e siècle³². Il contient en trois

28. *Ibid.*, IV, 2, p. 8; cf. IV, 4, p. 9, où Anne court au devant de Joachim arrivant du désert en s'écriant : « J'ai conçu » (toujours au passé).

29. Il y avait évidemment les citations patristiques, qui permettaient de remonter plus haut. Mais qu'il était difficile d'utiliser cette tradition indirecte et fragmentaire du texte !

30. G. GARITTE, *Le Protévangile de Jacques en géorgien*, dans *Le Museon*, 70 (1957), pp. 233-265.

31. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer 5, Nativité de Marie*, *Bibliotheca Bodmeriana*, 1958, in-8° de 52 pp., 240×155.

Othmar PERLER, *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer 5*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, pp. 23-35, présente des observations intéressantes sur cette édition, notamment sur la conception virginale d'Anne et l'Immaculée Conception.

32. Pp. 10 et 24. Les volumes de la *bibliotheca bodmeriana* restent mystérieux sur l'origine des papyrus édités.

fragments un nouveau texte du protévangile, beaucoup plus semblable qu'on n'aurait osé l'imaginer à celui des manuscrits tardifs. Il présente notamment la finale dite *Apocryphum Zachariae*, où la critique voyait ordinairement à la suite de Harnack, C. Michel et D. Peeters un écrit du VI^e siècle, tardivement rapporté.

Si elle renouvelle la position des problèmes, cette dernière édition ne les résout pas. M. Testuz, bibliothécaire de M. Bodmer, est paléographe, mais non pas helléniste, ni patristicien, ni spécialiste de critique textuelle. Il s'est borné à donner une édition élégante du papyrus : texte, traduction, introduction. Mais le texte (où il est parfois difficile de discerner fautes du manuscrit et fautes d'impression) n'est pas confronté à celui des autres manuscrits. La traduction laisse à désirer, et l'introduction reste à la surface des problèmes. Ceux-ci sont d'ailleurs redoutables.

Heureusement, le P. de STRICKER, S. J., professeur au Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain, a entrepris ce travail. Il livrera vers février 1960 une étude critique d'ensemble qui sera intitulée : *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5*, avec une édition critique du texte grec et une traduction nouvelle. En appendice, les versions arméniennes traduites en latin par Hans Quecke, S. J., Bruxelles. Collection Subsidia hagiographica, publiée par les Bollandistes, 250 pages environ.

Grâce à la générosité de l'auteur, je puis livrer par anticipation quelques renseignements sur cet ouvrage capital.

L'édition sera basée sur le *Papyrus Bodmer*, deux autres papyrus fragmentaires, un palimpseste du IX^e siècle, les manuscrits mentionnés par Tischendorff, et les versions orientales : deux syriaques, trois arméniennes, une géorgienne (celle qu'a publié G. Garitte), une éthiopienne, un fragment de version sahidique et diverses paraphrases (Pseudo-Matthieu, etc.). Il se trouve que les meilleurs témoins sont précisément ceux qui étaient inconnus de Tischendorff et de ses prédécesseurs. C'est dire l'ampleur de la nouveauté de cette édition qui se propose avant tout de déterminer la forme primitive du protévangile actuel.

L'auteur est déjà arrivé aux conclusions suivantes. Le texte du protévangile existait dans toutes ses parties au III^e siècle. Contrairement à ce qu'on aurait présumé et à ce qu'il avait

lui-même pensé, l'auteur est conduit à cette conclusion que le texte long est authentique, et que le *Papyrus Bodmer 5* lui-même est fautif là où il est plus bref que les versions et manuscrits. Sans exclure des sources, il ne pense pas que les différentes parties de l'ouvrage aient existé séparément *sous la forme où nous les avons actuellement*. Enfin, il lui paraît raisonnable d'admettre que *l'ouvrage entier existait à la fin, et peut-être même déjà au milieu du II^e siècle*.

Quant à la leçon *a conçu* (au lieu de *concevra*), dans l'annonce à Zacharie, elle est tout à fait assurée : elle a pour elle tous les témoins anciens³³.

Il serait prématuré d'en dire plus³⁴, et notamment de tirer des conclusions sur le terrain théologique que le P. de Stricker ne compte d'ailleurs pas aborder. Son ouvrage s'en tiendra à la solution des problèmes de critique textuelle qui conditionnent tout le reste. Il importait seulement de signaler le renouvellement complet de cette question et de poser, à grands traits, des problèmes sur lesquels nous reviendrons, de la manière circonstanciée qui s'impose, lorsque l'important ouvrage signalé sera paru.

Signalons plus brièvement quelques études qu'il faut connaître.

Monographies patristiques.

Sur la théologie mariale origénienne une étude d'ensemble est en cours d'impression. Elle constituera l'introduction d'un volume de Sources Chrétiennes consacré aux *Homélies sur Luc*. Le P. CROUZEL³⁵, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse, qui a consacré à Origène ses thèses de théologie,

33. Papyrus Bodmer (III^e siècle), saint Epiphane, deuxième moitié du IV^e siècle, version syriaque (IV^e-V^e siècle), Pseudo-Matthieu (VI^e siècle). A quoi il faut ajouter quatre manuscrits (un pour iv, 3 et trois pour iv, 1). Le futur est une correction inspirée par le message de l'ange (iv, 1) et par des considérations dogmatiques qui apparaissent déjà chez saint Epiphane. Restera à expliquer l'accouchement au septième mois en v, 2, p. 11.

34. Je me suis efforcé de rapporter avec exactitude ce que le P. de Stricker a bien voulu me communiquer. Qu'il soit entendu que c'est son bien. Par contre, si l'exposé ci-dessus présentait quelque erreur, j'en serais seul responsable. Je ne voudrais pas que la générosité avec laquelle ce spécialiste m'a livré sa pensée risque de lui nuire en quoi que ce soit.

35. « Sources chrétiennes », Ed. du Cerf, en cours d'édition.

puis de doctorat ès-lettres (1959, mention très honorable), est un des spécialistes actuellement les mieux qualifiés en cette matière trop hâtivement abordée par moins théologiens que lui. Son étude, facilitée par la monographie déjà ancienne de Vagaggini, fait faire un pas à la question. Nous en reparlerons dès parution.

Si le P. Crouzel a pu bénéficier en Vagaggini d'une monographie déjà estimable, la question de la théologie mariale de saint Ephrem était à reprendre par la racine. La discrimination des textes apocryphes, l'établissement du texte critique de chaque écrit, posait des problèmes inextricables. Les premiers travaux mariologiques sur le sujet renonçaient à entrer dans ces difficultés et se repliaient sur la notion factice de « mariologie ephrémiennne ». Si tout n'est pas authentique, disait à peu près le premier monographe en la matière, le P. Bover, tant mieux, cela prouve davantage. En effet, « ce n'est pas seulement un homme » que nous entendons, « si prestigieux soit-il, mais toute une école »³⁶. Depuis, les mariologues avaient pris quelque distance à l'égard d'un pareil optimisme, mais se bornaient à des recettes dérisoires : se fier à Lamy, à l'Assemani syriaque, se méfier de l'Assemani grec, etc.

Le P. BECK, O. S. B., qui travaille à l'édition critique des œuvres d'Ephrem, a franchi une étape importante avec son article d'*Oriens christianus* : *Mariologie des écrits authentiques d'Ephrem*³⁷. Fidèle au mot-clé de son programme, l'auteur a limité quantité d'écrits syriaques jusqu'ici reçus. Il fait par ailleurs abstraction de tous les écrits conservés en grec qui relèvent d'une étude spéciale, encore non entamée.

36. J. BOVER, *Sancti Ephraem testimonia de B.M.V. mediatione*, dans *Eph. theol. Lov.*, 4 (1927), p. 162 : « Si de aliquorum operum authentia dubium moveri queat, magna tamen testimoniorum copia... Sancti Doctoris mentem indubiam prorsus efficiunt. Quinimmo quae dubia manebant testimonia illud habent commodi quod pia Ephraemi... sententia ad multos alios... promanaverit. Habemus ergo, ab antiquissimis temporibus, non unum modo virum, praestantissimum illum quidem, sed integram scholam, universalis mediationis testem. »

37. E. BECK, o.s.b., *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, dans *Oriens christianus*, 40 (1956), pp. 22-39.

Signalons pour mémoire une autre monographie : K. JÜSSEN, *Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem*, dans *Theol. in Geschichte un Gegenwart, Mélanges Schmaus*, München (1957), pp. 651-670. L'auteur s'en est tenu au texte des trois discours imprimés. D'autres sont aujourd'hui accessibles. Les conclusions sont fondées, à cela près que le sens des textes où Hésychius envisage des fautes de la Vierge (à la suite d'Origène, Basile et Cyrille d'Alexandrie) est minimisé.

Il en résulte une théologie mariale assez fruste, fort laudative sans doute, mais de style poétique plus que théologique, et partant, assez difficile à apprécier. Il faut éliminer notamment tous les textes affirmant la virginité *in partu*. Citons la conclusion que l'auteur dédie aux mariologues (p. 39).

Les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption corporelle aux cieux ne se trouvent pas encore chez Ephrem. Pourtant en beaucoup de ses images, surtout dans l'image du vêtement que Marie a fourni au Christ, les préambules sont donnés à partir desquels les dogmes modernes se sont développés.

Avant de quitter la mariologie syriaque, signalons une étude passée très inaperçue, parce que modestement polygraphiée, mais qui intéresse le chapitre particulièrement négligé de la mariologie orientale tardive. Il s'agit de l'édition de deux poésies mariales éthiopiennes du XV^e siècle : *Portrait de Marie* et *Complainte de la Vierge*; texte, traduction, et commentaire très fouillé ³⁸, qui situe largement chaque expression dans la tradition byzantine qui l'explique. Quant à l'auteur, le P. HAYOZ, on risque d'en entendre parler, car il a plus d'une découverte dans ses dossiers, entre autres un inédit de saint Cyrille d'Alexandrie.

En guise d'adieu aux études byzantines auxquelles ses supérieurs l'ont arraché, le P. WENGER liquide les derniers résultats de ses investigations scientifiques : deux nouveaux inédits, dans la masse dont il avait si brillamment commencé l'exploration.

Le premier, c'est cette homélie attribuée à saint Germain de Constantinople dont il n'avait pu atteindre le manuscrit moscovite (Mosq. 215) lors de l'édition de son volume sur l'Assomption (p. 12, note 1). Elle est apocryphe, mais fort remarquable et remonte à l'époque de Germain de Constan-

³⁸. Chrysostome HAYOZ, o.f.m., conv., *Portrait de Marie. Complainte de la Vierge, XV^e siècle. Deux poésies mariales éthiopiennes inédites. Texte, traduction, commentaire.* Thèse de Doctorat ès lettres (langues orientales), vol. polygraphié en offset, Université de Fribourg (Suisse), 1956, in-4^o de 242 pp., 240×160. Une excellente table complète ce volume, mais pour l'utiliser il faut repaginer celui-ci, un décalage de dernière heure s'étant produit (7 = 1; 23 = 16; 28 = 20; 129 = 120; 237 = 227). Cette table est une vraie mine pour la symbolique mariale.

tinople (VII-VIII^e siècles). On y trouve une nouvelle affirmation très bien formulée du mystère de l'Assomption :

... La Vierge ayant maintenant *recouvré son corps* tout immaculé dans les demeures éternelles vit avec son Fils intercédant avec lui pour le monde ³⁹.

Ne pouvant trouver le temps nécessaire pour étudier la seconde homélie dont il avait découvert les manuscrits, le P. Wenger en a confié l'édition à la rigoureuse compétence du P. GRUMEL ⁴⁰. Celle-là est bien authentique, mais elle n'a pas pour objet (comme l'indiquait le manuscrit 41 d'Halki) l'Assomption; elle célèbre l'anniversaire de la délivrance de Constantinople. Mais c'est par Marie que monte l'action de grâces. Et cela nous vaut de fort beaux textes, notamment sur la médiation mariale :

La Vierge divinement brillante et pleine de grâces... [a] été *médiatrice* (μεσιτεύσασα) tout d'abord par son enfement surnaturel, et maintenant par l'intercession de sa maternelle assurance... (p. 205).

Ici, ce n'est encore que la maternité *divine* qui donne à l'intercession de Marie son assurance. Mais dans la suite, Germain s'avance, avec des nuances qui sont à retenir, jusqu'à la maternité de Marie *à notre égard* :

Cette mère de lumière... veut que... nous marchions en enfants de lumière, honnêtement, comme en plein jour (Rom 13, 13 et 1 Th 4, 3), en toute humilité et douceur (Eph 4, 2), montrant avec longanimité des entrailles de miséricorde (Col 3, 12) à ceux qui sont dans le besoin... de la bienveillance à ceux qui nous heurtent... En effet, le contentement que donne à son fils une telle conduite fait aussi que *sa Mère est remplie pour nous de sollicitude maternelle* et nous accorde sa bienveillance et sa protection (*ib.*).

Cela est d'autant plus intéressant que les textes de Germain de Constantinople connus jusqu'à ce jour ne s'avançaient pas

39. A. WENGER, *Un nouveau témoin de l'Assomption, une homélie attribuée à Germain de Constantinople*, dans *Rev. des études byzantines*, 16 (1958); *Mélanges Salaville*, pp. 43-58, texte cité page 56, n° 17 de l'homélie.

40. V. GRUMEL, *Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople*, *ibid.*, pp. 183-205.

jusqu'à ce point. La lecture de ces textes magnifiques fait regretter que tant de richesses dues à l'Orient chrétien restent enfouies.

L'Acatliste.

L'homélie éditée par Grumel apporte quelques éléments nouveaux pour l'histoire de l'acathiste, éléments dont il juge imprudent de tirer des conclusions (pp. 189-190).

Cette *hymne acathiste*, dont le nom indique qu'elle se chante debout (et non assis comme les *cathismata*), vient de faire l'objet d'une fort jolie édition du P. G. G. MEERSSEMAN, O. P.⁴¹ : texte grec (en progrès sur les précédents, grâce à une confrontation des éditions existantes), traduction française et introduction. Ainsi pourrions-nous avoir commodément à notre disposition, dans une présentation fort aérée, « la plus belle, la plus populaire de toutes les hymnes encore vivantes aujourd'hui dans la liturgie orientale » (pp. 7, 20), la plus ancienne aussi. Elle fut en effet composée vers le milieu du VI^e siècle pour la fête de l'Annonciation (p. 19), peut-être par Romanos le Mélode († 560). Mais avec le P. Meersseman, soyons prudents sur cette question qui a fait couler autant d'encre que celle de l'auteur de l'*Imitation*⁴². C'est un peu plus tard que l'usage fut établi de la chanter chaque année pour célébrer — à ce que dit le synaxaire de Patmos — trois délivrances de Constantinople : 626, 677, 717-718. Cette pièce, acrostiche alphabétique de 24 strophes, célèbre la grandeur et la médiation de la Vierge en fonction du mystère de l'Incarnation.

41. G.-G. MEERSSEMAN, *Hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu*. Texte grec, traduction, introduction, Fribourg, Éd. Universitaires, 1958, in-8° de 80 pp., 120×180.

42. Sur les contacts de l'Acatliste avec Romanos et les possibilités d'attribution à cet auteur, signalons un bon article de R.-A. FLETCHER, *Three early Byzantine hymns and their place in the liturgy of the Church of Constantinople*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), *Mélanges Franz Dölger*, pp. 53-65.

L'auteur confirme les rapports de l'Acatliste avec la fête de l'Annonciation et, sans exclure l'attribution à Romanos, il incline à penser que cet hymne lui serait antérieure et aurait exercé son influence sur lui.

Le rapport Orient-Occident.

Cette édition sans prétention critique n'est qu'un à-côté du travail scientifique que le P. MEERSSEMAN poursuit depuis plusieurs années : sur l'introduction et l'influence de l'*Hymne acathiste*⁴³. Il apporte ainsi une contribution nouvelle à cette question dont l'importance et l'actualité s'accroissent au seuil du futur concile.

Situons-en l'intérêt. On sait que le lieu du développement du dogme marial, du VII^e au X^e siècle, fut l'Orient. L'Occident, à peu de chose près stationnaire durant cette période, reprit la progression, vers la fin du XI^e siècle, tandis que l'Orient stagnait et parfois régressait. Mais un ensemble de travaux récents (récapitulés dans une longue note du *Court Traité de théologie mariale*)⁴⁴ ont établi que l'Occident devait à l'Orient les germes de sa renaissance : Ainsi les quatre premières fêtes mariales du cycle sanctoral furent-elles importées au cours du VII^e siècle ; le titre de *mediatrix*, à l'époque carolingienne ; plusieurs lots d'homélies grecques furent traduits, qui fournirent les suggestions de base à la doctrine de l'Assomption et à celle de la médiation mariale. Enfin, la fête de la Conception, qui passa en Occident au début du XII^e siècle, posa aux Latins ce problème qu'ils ignoraient.

Avec l'efficacité à laquelle ses travaux précédents nous ont habitués, le P. Meersseman complète et précise cet inventaire des apports de l'Orient à l'Occident.

Selon le programme du *Spicilegium Friburgense*, dont il est directeur et fondateur, l'auteur donne à son volume la forme d'une édition de textes : 74 pièces (dont 10 entièrement inédites⁴⁵) groupées en trois séries dont les masses parlent d'elles-mêmes.

1) L'édition critique de la traduction latine de l'acathiste

43. G.-G. MEERSSEMAN, o.p., *Der Hymnos Akathistos im Abendland I. Akathistos-Akoluthie und Grushymnen*, Freiburg (Schweiz), Universitäts-Verlag, 1958, in-8° de XII-230 pp., 250×175.

44. A la première page de son ouvrage, le P. Meersseman cite le *Court traité*, comme l'ayant alerté sur l'important problème auquel il apporte une si substantielle contribution.

45. Nos 2, 3, 29, 30, 32, 33, 34, 38, 54, 68, 74. Les autres avaient été déjà édités soit par Dom Huglo (*Muséon*, 64, 1951, 33-44 : l'acathiste latin), soit par Dreves, la *PL* ou les *Monumenta Germaniae*. Mais le P. Meersseman en justifie le plus souvent la réédition en donnant un texte plus critique.

présentée face au texte grec original, et suivie de sa légende (sous deux formes n^{os} 2 et 3), puis d'un remaniement rythmique qui en a été tiré au XI^e siècle (n^o 4).

2) 26 hymnes mariales échelonnées du V^e au XI^e siècle (n^{os} 5-30) où l'influence de l'acathiste ne se manifeste pas.

3) 44 pièces échelonnées du XII^e au XV^e siècle où cette influence est, à divers degrés, patente.

La conclusion s'impose d'elle-même. L'influence de la version latine de l'acathiste a joué à partir du début de la renaissance mariale du XI^e-XII^e siècle.

Une introduction, très dense et largement circonstanciée, de 98 pages, précise les choses et nous offre une espèce de somme de l'évolution de la piété mariale au moyen âge. Le premier chapitre en présente les sources : leçons, hymnes, antiennes, prières, litanies : car le moyen âge marial « se nourrit essentiellement de liturgie », note avec insistance le P. Meersseman (p. VIII). Il récapitule les travaux de ses prédécesseurs sur l'apport marial de l'Orient à l'Occident : A. Baumstark, A. Siegmund, L. Brou, H. Barré, M. Huglo, A. Wenger.

Le second chapitre aborde l'acathiste et sa traduction. Une analyse minutieuse du prologue latin conduit l'auteur à l'hypothèse suivante : ce prologue a été rédigé d'après des sources grecques, dans la région de Venise, entre 787 et 813, et vraisemblablement vers l'an 800 (pp. 45-48) ; il a pour auteur probable un certain Christophoros, grec d'origine, évêque d'Olivolo depuis 798⁴⁶. Pour donner valeur décisive à ces arguments de critique interne, quelque document vénitien serait utile. A défaut, l'auteur apportera sans doute dans les tomes suivants des éléments complémentaires, en étudiant les litanies mariales vénitiennes, issues de l'acathiste.

Le volume suivant (à paraître) traitera en effet de ces litanies, de psaumes et oraisons caractérisées par le retour de la salutation *Ave*, ainsi que des pièces caractérisées par le *Gaude* (Réjouis-toi), qui est une traduction plus formelle et plus expressive que *Ave* du χαῖρε grec.

46. Dom Huglo, à qui on devait la première édition de la version latine de l'acathiste (*Muséon*, 64, 1951, pp. 33-44), la situait à saint Denis. Le P. Barré (compte rendu dans *Marianum*, 21, 1959, pp. 291-297), reste réservé à l'égard de la conclusion du P. Meersseman sur ce point.

Ainsi sera délimitée la vaste aire d'influence de l'acathiste⁴⁷ qu'étudie déjà le troisième chapitre du tome I (pp. 67-99).

L'auteur complétera son exploration de la piété mariale médiévale et des influences grecques dont elle bénéficie, par deux ou trois volumes dont la rédaction est déjà fort avancée. L'un sera consacré aux légendes mariales de Marie l'Égyptienne et de Théophile (qui introduit *mediatrix* en Occident); un autre au *samedi marial*; un autre enfin au *Cursus sanctae Mariae* (p. VII, notes).

Disons en bref, pour éviter de vaines épithètes laudatives : Voilà le plus neuf et le plus important des livres dont nous ayons à rendre compte dans la présente recension. Il serait à souhaiter que des traductions française et anglaise en élargissent l'audience.

C'est aussi au rapport Orient-Occident que touche, sous un biais plus particulier, G. ROSCHINI, O. S. M., dans son étude sur *le Pseudo-Denys et la mort de Marie*⁴⁸. La thèse de l'auteur, qui est délibérément « immortaliste », c'est que cette mort relève d'une pseudo-tradition. Selon lui, elle dérive tout entière du Pseudo-Denys, qui commande les apocryphes, la découverte du sépulcre, l'institution de la fête de la dormition, l'iconographie, les Pères et auteurs ecclésiastiques grecs et latins, de la période patristique à nos jours. L'ensemble de la soi-disant tradition est donc radicalement vicié par l'autorité postiche de ce prétendu témoin oculaire et compagnon des apôtres.

Si brillante et intéressante que soit cette étude, il faut rester de sang-froid. Le sens du texte du Pseudo-Denys est fort obscur. Quel est ce rassemblement autour du « corps principe de vie et résidence de la divinité » ? L'interprétation eucharistique paraît plus obvie que l'interprétation mariale. Celle-ci

47. Peut-être l'auteur en majeure-t-il un peu l'influence. Des séquences d'*Are* peuvent être en effet de simples échos de la salutation angélique (Lc 1, 28), qui a déterminé des séquences analogues antérieurement à l'influence de l'acathiste. Le P. Barré (compte rendu signalé, note précédente) cite à cet égard *PL*, 83, 148 C (Isidore); 89, 141 C (Al-dhelm); 83, 1285 C (Pseudo-Isidore); *MGH*, Poetae 5, 455-456, d'après un évangélaire qui se situe entre 993 et 1022, etc. Les séries de *Gaude* (décalque plus formel du χαίρε grec) qu'étudiera le tome suivant seront à cet égard plus significatives.

48. G.-M. ROSCHINI, *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria*, Roma, Marianum, 1958, in-8° de 72 pp. Editée d'abord en volume à part, l'étude de Roschini a été ensuite imprimée dans la revue *Marianum*, 21 (1959), pp. 16-80.

est tardive (Maxime le Confesseur † 662). Et c'est la croyance relative à la mort qui la suscite, et non le texte qui a suscité cette croyance. Le Pseudo-Denys n'a déterminé ni la fête liturgique, ni les apocryphes, ni les premières affirmations traditionnelles de l'Assomption, qui ont d'autres ressorts. Ces réserves faites, on sera reconnaissant au P. Roschini d'avoir dressé un dossier de l'influence, notable quoique non primordiale, de ce texte mystérieux. En Occident le premier chaînon de cette influence est Albert le Grand (*De divinis nominibus*, c. 3) un siècle après le Pseudo-Augustin, à une date où la doctrine de l'Assomption a déjà moralement triomphé, sans le secours ni du Pseudo-Denys, ni même des apocryphes.

Nous ne quittons pas le problème des influences Orient-Occident avec le livre de A. CHAVASSE⁴⁹, qui renouvelle la question de l'origine des fêtes mariales à Rome. On voyait apparaître soudain, à la fin du VII^e siècle, les quatre fêtes de la Purification, de la Dormition, de l'Annonciation et de la Nativité. Certains en venaient à penser que le pape Serge les avait instituées par décret, à la manière dont Pie XII instaura la fête de la Royauté. En fait, il s'agit d'un tout autre processus, vivant et progressif. En gros, l'Hypapante (purification de Marie) apparaît au début du VII^e siècle, la Dormition vers 650, l'Annonciation, puis la Nativité peu avant la fin du VII^e siècle. Pour plus de précision, ce résumé devrait distinguer ici la liturgie pontificale et la liturgie des titres. A ce sujet, et au sujet des textes des messes anciennes, des recherches ultérieures de Dom Frénaud (à paraître dans *Maria VI*) feront progresser sur quelques points de détail les importantes conclusions de A. Chavasse. Retenons surtout que toutes ces fêtes sont un cadeau de l'Orient à l'Occident.

Saint Ildefonse de Tolède († 667).

Ce même VII^e siècle, qui vit apparaître à Rome les quatre premières fêtes mariales du sanctoral, est le siècle de saint Ildefonse, à la doctrine mariale duquel Juan M. CASCANTE

49. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1959, in-8° de 820 pp., 160×230. Sur les fêtes mariales, pp. 375-402 et 651-656. L'importance de cet ouvrage de premier plan débordé de beaucoup la question mariale.

vient de consacrer une monographie⁵⁰. Une ferveur transparente anime ce livre. Elle repose de l'indéniable cuistrerie qui sévit aujourd'hui (au-delà du nécessaire dépouillement) dans le domaine des « sciences ecclésiastiques ». Cascante commente Ildefonse de plain-pied, là surtout où il s'agit de ce texte qui sert en quelque sorte d'exergue à l'ensemble de l'ouvrage :

C'est parce que j'aime que je parlerai... du fond du cœur, du fond des viscères, de ce que je savoure, sans autre souci que l'amour de la divine vérité... (pp. 32-34; cf. p. 313).

Là encore où Ildefonse improvise cette sorte d'hymne que *La Vie Spirituelle*⁵¹ a récemment fait connaître à ses lecteurs : « Domina mea, dominatrix mea, dominans mihi, Mater Domini mei... » (p. 276).

Cascante parle de son auteur par imprégnation ; il se l'est inviscéré. Et le bénéfice de cette authentique sympathie se fait sentir de maintes heureuses façons. Ainsi rompt-il avec la méthode, aussi déplorable qu'habituelle en mariologie, qui consiste à exposer la doctrine d'un auteur selon un cadre moderne, quitte à remplir de textes squelettiques certains chapitres. Non, Cascante part de thèmes qui sont bien ceux de saint Ildefonse : Virginité (idée dominante), Maternité, Sainteté, Excellence, Culte, Royauté et esclavage. (On sait que l'archevêque de Tolède est le précurseur en la matière.)

Un autre chapitre est intitulé « Médiation et Corédemption »⁵². Mais ici le vocabulaire et les cadres modernes de pensée sollicitent la monographie. Ce chapitre n'en est pas moins un des plus intéressants du volume, car il groupe un

50. Juan María, CASCANTE DAVILA, *Doctrina mariana de S. Ildefonso de Toledo*, Colectanea San Paciano, serie teologica, vol. V, Barcelona, 1958, in-8° de 356 pp., 225×170.

L'auteur utilise l'édition critique de l'œuvre principale d'Ildefonse : Vicente BLANCO GARCIA, *De Virginitate beatae Mariae. Historia de su tradición manuscrita, texto y comentario gramatical y estilístico*, Madrid, 1937, seconde édition à Saragosse, 1954. Cet ouvrage de valeur, aujourd'hui introuvable, reste épuisé par carence des éditeurs. De ceux-ci l'auteur n'a pu obtenir qu'une édition de vulgarisation, excellente, mais où manque le texte original latin : SAN ILDEFONSO, *Tratado de la perpetua Virginidad de Santa María, Introducción, traducción y notas por Vicente Blanco Garcia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1954, in-16 de 180 pp.

51. 89 (1953), pp. 339-346; cf. 90 (1954), 312-315.

52. Chapitre IV, pp. 161-220.

ensemble de textes, passés trop inaperçus, qui situent le rôle de Marie dans le mystère du salut. Ces textes ont une singulière densité. Ildefonse va jusqu'à appeler Marie « *opus incarnationis* » et « *opus redemptionis meae* » (p. 198). Mais ici Cascante accorde à la *personne* et à l'*activité* de la Vierge un relief qu'elles n'avaient pas au VII^e siècle. Ildefonse ne dépasse pas la perspective patristique selon laquelle Marie est une partie intégrante du Mystère-de-l'Incarnation-Rédemptrice, réalisé par Dieu. Selon lui, l'ange Gabriel qui partage avec elle ce privilège a même un relief, à certains égards, plus accusé : il apparaît comme cause instrumentale du Mystère par sa parole (p. 194). Il faut savoir gré au monographe de n'avoir pas subtilisé ces derniers textes. Une fois de plus, ils donnent à penser qu'il serait fort utile de faire une étude *ex professo* sur le rôle de Gabriel dans la patristique grecque et latine. On trouverait pour cette « gabriélologie »⁵³ beaucoup plus de matière que pour la « joséphologie », et l'on aurait ainsi un point de comparaison remarquable pour bien situer le degré exact du développement du dogme marial à chaque époque : pour mieux saisir notamment le moment où l'on prit conscience de la supériorité de Marie à l'égard des anges.

Mais revenons à Cascante pour signaler le revers de ses qualités. Possédé par la doctrine de son auteur, il se montre peu sensible aux préambules historiques. D'où une double déficience : d'une part il a retenu l'authenticité du sermon 13⁵⁴. D'autre part, il ne s'est pas occupé des pièces liturgiques où se fait sentir la main de l'archevêque de Tolède (messe mozarabe de l'Assomption et prières mariales de l'orational wisigothique). Son personnage lui est à tel point intérieur, et la distance dans le temps est pour lui à ce point abolie, qu'il oublie de nous préciser l'époque où il vivait, pour s'installer d'emblée dans sa doctrine... Sachons-lui gré, du moins, d'avoir signalé en appendice (sans doute en dernière heure, et assurément de manière trop brève) la dépendance d'Ildefonse († 667) à l'égard d'Isidore de Séville († 636) (pp. 322-323). Voilà dans le domaine historique un apport substantiel de l'ouvrage.

53. Les écrits éphrémiens, et André de Crète notamment, ont des textes fort remarquables en la matière.

54. Voir ci-dessous note 60. Disons à sa décharge que J. Cascante utilise ce texte avec précaution, et seulement en doublure.

L'époque carolingienne.

Sur la période carolingienne, période charnière, période négligée, nous possédons enfin un vaste ouvrage d'ensemble (554 pages) : Leo SCHEFFCZYK, *Le mystère de Marie dans la piété et la doctrine de l'époque carolingienne*⁵⁵. Préparé par des monographies avant-coureuses, il donne une excellente synthèse des textes contenus dans les œuvres imprimées. Un contact avec le P. Barré aurait fourni à l'auteur un important appoint de textes manuscrits⁵⁶. Du moins présente-t-il un ensemble bien étoffé sur cette période : ses caractères d'abord et l'idée centrale : « *Dei genitrix gloriosa* », puis les thèmes : Maternité divine et humaine, virginité, sainteté, rôle salvifique, intercession (rapport à Marie et à l'Église), Assomption et royauté. Enfin l'auteur situe le tournant de la mariologie carolingienne et sa place dans le développement du dogme. On sent alors une première amorce du mouvement qui, après un temps d'arrêt, prendra toute son ampleur au XII^e siècle. Jusque-là, Marie avait été considérée essentiellement en fonction de l'histoire du salut. On commence à l'envisager d'une manière plus personnelle, individuelle, éthique, et à mettre l'accent sur son rôle actuel ; on la cherchait dans un mystère, celui de l'Incarnation Rédemptrice. On commence à la chercher dans un lieu : le ciel.

Voilà un ouvrage de base où se trouvent commodément rassemblés et tirés au clair les principaux apports de la mariologie carolingienne. Une série d'index (matières, personnes, textes d'Écriture) en facilite la consultation.

Le monographe a noté que le fameux Pseudo-Augustin *de Assumptione*⁵⁷ serait anachronique à l'époque carolingienne où certains auteurs ont proposé de le situer. Voilà une nouvelle confirmation autorisée de la position du P. Barré qui situe cet écrit au XI^e siècle, dans le milieu anselmien.

55. Leo SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Erfurter theologische studien, 5, St Benno Verlag, Leipzig, 1959, xxiv-530 pp.

56. Notamment les inédits de l'École d'Auxerre. Le contact avec le P. Barré lui aurait également évité l'attribution à Autpert du sermon 195. PL, 49, 2107-2110 : pièce antérieure. Page 495 : Le titre *mediatrix* figure dans la *Vita Theophili*, traduite du grec par Paul Diacre de Naples au milieu du IX^e siècle (R. LAURENTIN, *Court traité*, 1^{re} éd., p. 48, note 40).

57. PL, 40, 1141-1148. Voir R. LAURENTIN, *ibid.*, p. 130.

Travaux du P. Barré.

Nous voilà conduits à présenter un inventaire des travaux de ce spécialiste qui renouvelle, année après année, notre connaissance de la mariologie médiévale. Voici les principales acquisitions :

On sait que l'attribution à Radbert de la fameuse lettre *Cogitis me*⁵⁸ (qui bloqua tout le développement de la théologie assomptionniste en Occident du IX^e au XI^e siècle) avait été ébranlée. Le P. H. BARRÉ montre que les objections de critique interne et externe sont illusoires. Il faut donc maintenir l'identification établie par Dom Agius et Dom Lambot, en précisant : *Cogitis me* « est une œuvre de jeunesse qui peut dater des années 820-830⁵⁹ ».

Certains auteurs tendaient à rendre à saint Ildefonse le sermon 13 *Exhortatur* (P. L., 96, 280-283), le P. Barré établit que ce n'est là qu'un « centon de centons », probablement élaboré en Italie durant la première moitié du VII^e siècle⁶⁰.

L'homélie du Pseudo-Albert sur Luc 11, 27 doit être restituée à Odon de Morimond⁶¹ : un auteur qui mériterait une étude d'ensemble⁶² dont voici les éléments démêlés.

Enfin le P. Barré a terminé un travail d'importance sur les premières prières mariales de l'Occident⁶³, et a livré plusieurs « dossiers » chronologiques qui renouvellent le matériel textuel sur royauté et maternité spirituelle au moyen âge⁶⁴. Nous en reparlerons.

58. PL, 30. 143 A-145 B (*Court traité*, p. 125). Les difficultés soulevées de plusieurs côtés avaient été signalées dans un précédent bulletin de *La Vie Spirituelle*, 93 (1955), p. 185.

59. H. BARRÉ, c.s.s.p., *La lettre du pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?* dans *Rev. Bén.*, t. 68, nos 3-4, 1958, pp. 203-225. Le texte cité entre guillemets se trouve à la p. 224.

60. H. BARRÉ, *Le sermon Exhortatur est-il de saint Ildefonse?* dans *Rev. Bén.*, 67 (1957), pp. 10-29.

61. H. BARRÉ, *L'homélie du pseudo-Albert sur Luc, 11, 27, est-elle d'Odon de Morimond, † 22 mai 1161?* dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, avril-juin 1959, pp. 121-129. En dépit des formules trop modestes avec lesquelles l'auteur l'introduit, la conclusion est solidement établie.

62. Ce projet suggéré par le P. Barré est en voie d'édition dans la collection : I Classici Mariani, Rome, Marianum, *Stabat, in Lc* et divers fragments y seront édités d'après le manuscrit *Munich Clm 28189* (XIII^e siècle), texte et traduction italienne.

63. Ce sera un livre dont H. BARRÉ vient de donner un chapitre en pré-publication, *Les premières prières mariales de l'Occident*, dans *Marianum*, 21 (1959), pp. 128-173.

64. Le dossier *Royauté* vient de paraître dans *Maria et Ecclesia* (Actes

Dom LECLERCQ⁶⁵ a édité d'après le *Liber saluatorius* (Bibliothèque Nationale, nouv. acqu. lat. 186) des « fragments attribuables à saint Pierre Damien, où l'on relève un joli texte à verser au dossier de la « présence mariale » :

Je vous salue Marie... dont le souvenir est heureux, mais plus heureuse la présence⁶⁶.

Saint Albert le Grand.

Pour le XIII^e siècle, saluons la monographie de A. FRIES sur saint Albert le Grand. Un précédent bulletin avait signalé l'extraordinaire recherche critique par laquelle cet auteur avait enlevé au docteur dominicain toute sa production mariale spécialisée, notamment le fameux *Mariale super missus est*, souvent considéré comme la pièce mariale majeure du moyen âge⁶⁷. Fries qui n'est pas seulement un maître en critique

du Congrès de Lourdes), vol. V, pp. 105-119. Le dossier *Maternité spirituelle* paraîtra dans *Ét. mar.*, 16 (1959). Le P. Barré donne les références aux textes déjà édités avec de courts extraits. Il édite *in extenso* des textes manuscrits ou peu accessibles.

65. J. LECLERCQ, o.s.b., *Fragmenta mariana*, dans *Ephem. liturg.*, vol. 72 (1958), pp. 292-305.

L'article comporte trois parties : 1) Le plus ancien témoin du *Te Matrem* (XII^e siècle). 2) Formes successives de l'office votif de la Vierge. 3) Fragments du *Liber Saluatorius* attribuables à Pierre Damien.

66. « Cujus felix memoria, sed felicius presentia », *ibid.*, p. 303. C'est, il est vrai, une addition marginale, mais de la même main, semble-t-il.

N. B. — Signalons deux thèses dactylographiées soutenues à Fribourg, en 1958, par deux Pères marianistes, deux éditions de textes :

John GORMAN, *Commentaire du Cantique des cantiques de Guillaume Petit, chanoine régulier de Newburg* († 1208).

Augustin PEDROSA, *Mariale de saint Evraul*, rédigé en espagnol, 2 vol. de cxxv et 180 pp. Nous en reparlerons lorsqu'elles seront éditées.

67. J'ai donné un ample compte rendu de ces découvertes sous le titre : *Que reste-t-il de l'œuvre mariale d'Albert le Grand?* dans *Suppl. de La Vie Spir.*, 9 (1956), pp. 348-360.

Je dois apporter ici deux précisions :

1^o Je n'avais osé trancher la question de priorité entre Fries et Koróšak, qui avaient établi séparément l'inauthenticité du *Mariale*. Or j'ai appris que Fries, outre la brève mention qu'il avait faite de sa découverte dans les *Rech. de théol. anc. et méd.*, 19 (1952), p. 342, note 27, et dans *Franziskanischen Studien*, 1953, p. 389, note 25, et p. 394, avait exposé en 1953, à Königsten, dans une communication publique faite devant la Société mariale allemande, non seulement le fait de sa découverte, mais les arguments qui la fondent. Cet ensemble de communications officielles (auxquelles il faudrait ajouter de nombreuses communications privées qu'il a très généreusement multipliées) lui assurent une très large priorité.

2^o Comme signalé plus haut (note 61), l'homélie inauthentique *in Luc*, 11, 27, doit être attribuée désormais à Odon de Morimond.

textuelle ne s'est pas arrêté à ces préambules essentiels. Il nous présente aujourd'hui, de manière claire et analytique, la doctrine mariale d'Albert le Grand. Comme le souligne le titre : *Les pensées mariales de saint Albert*⁶⁸, il ne s'agit pas d'une mariologie systématique. Aussi l'auteur analyse-t-il d'abord, dans l'ordre chronologique (pp. 7-344), les éléments de cette pensée, disséminés parmi 24 œuvres de dates et genres littéraires très divers. 118 pages (209-325) sont consacrées à la principale : le *Commentaire sur Luc*. Puis il dégage, en 42 points, selon l'ordre de la vie de Marie (pp. 345-407) un panorama d'ensemble de cette doctrine, sobre, traditionnelle, christocentrique, pure de la systématisation étriquée et des excès qui déparaient le fameux *Mariale*. Cette étude de Fries constitue désormais l'ouvrage de base sur la doctrine mariale de saint Albert et le point final d'une des plus étonnantes aventures de la recherche critique.

Thomas a Kempis.

D'un tout autre caractère est la monographie du P. TRICLOT⁶⁹ sur les *textes marials de Thomas a Kempis* (1380-1471), à qui l'on reconnaît aujourd'hui la paternité de l'*Imitation*. Il ne s'agit pas là d'un auteur méconnu, dont les œuvres seraient enfouies dans le « secret » d'une édition unique et rare, comme le suggère l'introduction. Bien au contraire, peu d'écrits ont été aussi souvent publiés, traduits, adaptés. Il existe à la bibliothèque nationale 14 éditions différentes des œuvres complètes (sans compter d'innombrables traductions, adaptations et éditions partielles). La dernière en date (Fribourg, Herder, 7 volumes, 1902-1922) est une édition critique que le P. Triclot aurait eu bénéfice à utiliser. Toujours est-il que l'ancien aumônier national des enfants de Marie a le mérite d'adapter à l'intention d'un large public les textes marials de cet auteur spirituel dont la réputation

68. A. FRIES, c.s.s.r., *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter*, Thomistische Studien, VII Band, Paulus-verlag (Editions Saint-Paul), Fribourg (Suisse), 1958, in-8° de XII-412 pp., 235×165. Un triple index des textes d'Écriture, pp. 401-402, auteurs 403-407, questions 408-412, facilite la consultation de l'ouvrage.

69. André TRICLOT, *Textes marials de Thomas a Kempis*, Préface de Mgr Jouassard, Le Puy, 1958, in-8° de 256 pp., 180×140.

n'est plus à faire. Il nous en donne une traduction librement paraphrasée⁷⁰, polarisée par le souci du mot expressif et touchant⁷¹, et présentée dans une typographie judicieusement aérée.

La préface de Mgr Jouassard situe ainsi l'auteur :

La doctrine mariale de saint Thomas a Kempis n'a rien de très original. Elle est avant tout celle de son époque... Thomas vise... à la piété plus encore qu'à l'instruction... selon un esprit qui rappelle... *l'Imitation*.

C. Période moderne.

Renvoyant à un autre bulletin la masse des études historiques sur l'Immaculée Conception, il nous reste deux études à signaler pour la période moderne.

L'ouvrage du Montfortain espagnol Florentino AGUDELO, S. M. M.⁷², répond à un problème posé en ces termes par Gutiérrez :

La Hierarchia Mariana [de Bartholomé de los Rios] fut... la principale source d'inspiration pour le bienheureux [Louis-Marie Grignon de Montfort. Ce dernier] la suit pas à pas sans jamais s'en séparer pour l'essentiel⁷³.

70. Deux exemples tirés de la première page situeront mieux que des considérations abstraites le genre littéraire de la traduction.

EDIT. POHL, HERDER, 1902, p. 3.

*Quamvis igitur incultus sit sermo
et materia non ardua.*

*Quod si forte indiscretus sermo
quemdam offenderit.*

TRADUCT. TRICLOT, p. 29.

Le style n'a rien de recherché et les sujets eux-mêmes ne sont pas des intellectuels.

Que si par hasard mon style un peu trop personnel déplaît à quelqu'un.

71. *Mater* est souvent traduit par *maman*. Page 33 : « *Matris sub cruce stantis* » devient « la mère qui pleure sous la Croix. »

72. Florentino AGUDELO, s.m.m., *Naturaleza de la esclavitud mariana, según el Padre Bartolomé de los Ríos y San Luis María de Montfort*, Bogota, 1958, in-8° de 242 pp., 240×170. Thèse soutenue à l'*Angelicum*.

L'étude qui se poursuit essentiellement sous l'angle doctrinal est intéressante, claire, soigneuse et valable sur son terrain. En matière historique, l'auteur n'est évidemment pas un homme de métier. Cela se sent à chaque pas. Ainsi, par exemple, la confrontation capitale entre le texte de Boudon et celui de Montfort qui sera signalée plus bas aurait exigé, fût-ce en note, une citation des deux textes *dans leur langue originale*.

73. S. A. GUTIÉRREZ, o.e.s.a., *La esclavitud mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascético-mística e histórica, según el Beato Montfort y según el P. Ríos*, Madrid, 1945, pp. 193 et 300.

Noter, pour bien situer cette controverse, que Gutiérrez est ermite de

De fait, la *Hierarchia Mariana*, publiée en 1641, est un traité sur la royauté de la Vierge et l'esclavage marial dans le prolongement de la tradition espagnole inaugurée par saint Ildefonse. La thèse de Gutiérrez bénéficiait d'un argument impressionnant : Grignion de Montfort cite los Rios dans le traité de la vraie dévotion.

Le P. Duval avait toutefois pris du recul à l'égard de cette position : le problème des sources de Montfort est, disait-il, « singulièrement plus complexe⁷⁴ ».

Le P. Agudelo reprend la question dans le détail. Il confronte systématiquement les deux doctrines (Notion, fondement, nature, pratique, sources). Pas à pas la confrontation fait apparaître, sur un fond de ressemblances très générales, une différence constante d'orientation et de terminologie. Relevons que Grignion de Montfort est beaucoup plus christocentrique, et qu'il abandonne le terme archaïque « adorer » pour signifier le culte rendu à la Vierge (p. 103).

Quant aux mentions explicites que Grignion de Montfort fait de los Rios, la portée s'en trouve diminuée par les constatations suivantes. D'une part, la première est faite en dépendance de Boudon (ci-dessous note 75). D'autre part, le P. Eijckeler, excellent et silencieux spécialiste de la question, a étudié le florilège marial de 300 pages où Montfort transcrivit de sa main des extraits de plus de 20 auteurs. Los Rios n'y figure pas (p. 217).

Ici le lecteur se pose deux questions. Y a-t-il, oui ou non, influence directe de la *Hierarchia Mariana* sur le traité de la vraie dévotion ? Dans quelle mesure ? Mais la conclusion de la monographie manque pour le moins de fermeté sur ces deux points.

Sur le premier, Agudelo concède au passage (p. 217) l'existence d'une dépendance directe. Il est bien clair en effet que c'est de science personnelle — et non par Boudon qui n'en dit rien — que Grignion de Montfort connaît le nom de l'œuvre de los Rios, *Hierarchia Mariana*, et l'amitié de cet auteur

Saint-Augustin comme Bartolomé de los Rios, tandis qu'Agudelo est fils de Montfort. Tous deux sont de langue espagnole.

74. Auteurs espagnols du XVI^e siècle, dans *La Vie Spirituelle*, Suppl., 2 (1948), p. 480, note 70.

avec le P. de Rojás⁷⁵. Mais, une fois cette concession formulée, de manière vague, Agudelo n'y revient plus et tend à établir la conclusion suivante : les ressemblances entre les deux auteurs s'expliquent suffisamment par leurs sources communes (Poiré, par exemple, p. 219), et par l'influence indirecte dont Boudon fut l'intermédiaire (p. 217).

Sur le second point, les précisions manquent plus encore. On a le sentiment que le monographe, qui a étudié avec soin les différences entre les deux œuvres, n'a pas été jusqu'au bout des indices qui tendent à manifester une dépendance. Ainsi, après avoir insisté sur le texte où l'influence de Boudon explique, *pour une part*, la mention de los Rios (p. 217) pourquoi n'examine-t-il pas l'autre texte, fort important en ce point du débat ?

Le P. de los Rios, dans son livre cité ci-dessus, rapporte les noms de princes, princesses, ducs et cardinaux de différents royaumes qui ont embrassé cette dévotion (*Traité de la vraie dévotion*, n° 161).

Il fallait produire ce texte, et, à moins de découvrir une preuve du contraire, conclure nettement : il témoigne que Grignon de Montfort a lu la *Hierarchia Mariana*.

Entre la thèse de Gutiérrez qui tendait à réduire à rien

75. Voici les deux textes. En italique les coïncidences littérales. On voit que Grignon de Montfort ne doit pas tout à Boudon.

H. M. BOUDON
Le Saint Esclavage
(éd. Migne, p. 383)

Le P. Barthelemy de Los Rios de l'Ordre de Saint-Augustin prédicateur du roi catholique Philippe IV, [...] et ensuite du cardinal infant écrivit plusieurs petits traités qui furent bientôt traduits en différentes langues touchant la dévotion du saint Esclavage de la reine du ciel. Et enfin
il composa un gros volume

dans lequel il traite avec autant de piété que de force, de l'antiquité, de l'excellence et de la solidité de cette dévotion.

GRIGNON DE MONTFORT
Traité de la vraie dévotion,
n° 160

Le R. P. de Los Rios de l'Ordre de Saint-Augustin s'appliqua avec son intime ami le P. de Rojas à étendre cette dévotion par ses écrits et ses paroles dans l'Espagne et dans l'Allemagne;

il composa un gros volume intitulé « Hierarchia Mariana » dans lequel il traite avec autant de piété que d'érudition de l'antiquité, de l'excellence et de la solidité de cette dévotion.

l'originalité de Montfort, et celle d'Agudelo qui tend à réduire à rien l'influence de los Rios, il reste à expertiser, sans passion, l'exacte mesure de cette originalité et de cette dépendance. A cet effet, il faudrait pourchasser systématiquement les coïncidences littérales d'expression, et séquences communes aux deux œuvres, puis préciser dans quelle mesure elles relèvent d'une influence directe ou indirecte (par Boudon), ou de l'influence commune de tiers auteurs (Poiré, etc.). Espérons que le savant P. Eijkeler sortira un jour de son silence pour faire cette exacte mise au point dont la réputation de Grignon de Montfort n'a rien à craindre : la thèse d'Agudelo suffit à l'établir.

Une dernière monographie porte sur un secteur peu travaillé : le XIX^e siècle. Elle a pour auteur un capucin, le P. UBALD DE SAINT-LÉONHARD⁷⁶, et pour objet précis la doctrine de la Corédemption : examen des auteurs groupés par pays et synthèse à grands traits. Pour mesurer l'apport de cette étude, confrontons le dossier qu'elle propose avec celui de l'ouvrage de base en la matière, celui du P. Carol, O. F. M. (de quatre ans antérieur)⁷⁷. Carol citait 80 auteurs du XIX^e siècle, Ubald en cite 54. 23 noms seulement sont communs aux deux listes. 57 auteurs cités par le premier sont donc étrangers au second, et 31 en sens inverse. Comme il y avait lieu de s'y attendre, l'apport original d'Ubald se situe parmi les auteurs allemands : 15 lui sont propres (il est toutefois dommage qu'il n'ait pu se procurer la *Dogmatische Mariologie*, de J. H. Oswald, mise à l'index en 1855, connue de Scheeben, et dont les excès suscitèrent de vives réactions en Allemagne au milieu du XIX^e siècle).

Faut-il citer en terminant l'examen de tant de monographies un livre qui entend présenter dans son ensemble *L'histoire du culte de la Sainte Vierge*⁷⁸ ? L'auteur a tiré, sauf exception, de *Maria*, un paquet de fiches et les a enfilées

76. UBALDO A ST LEONHARD, o.f.m. Cap., *Maria die Gehilfin des Erlösers in der Theologie des 19 Jahrhunderts*, Romae, 1954, in-8° de 124 pp., 245×170. Édition d'une thèse soutenue à la Grégorienne (extrait de *Collectanea franciscana*, 24, 1954).

77. J. B. CAROL, *De Coredeptione*, Rome, Vatican, 1950. Recension dans *La Vie Spirituelle*, 86 (1952), pp. 188-189.

78. J. DANEMARIE, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge*. Coll. « Je sais, je crois », Paris, Arthème Fayard, 1959, in-16, 124 pp., 190×145. Je m'en voudrais de faire tort à la collection qui se trouvait ici en face d'un trou à boucher, et à l'auteur qui a accepté de faire ce dépannage dans un domaine étranger à ses compétences.

comme on enfile des perles, mais il n'y a pas de fil. Il serait cruel d'insister.

III

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Sous cette rubrique, nous présenterons trois encyclopédies, un dictionnaire, et quelques cours ou traités. Quant aux actes des congrès qui pourraient être rangés sous cette rubrique, ils trouveront place dans des bulletins ultérieurs.

Du côté des encyclopédies.

Saluons d'abord le 5^e volume de *Maria*⁷⁹, qui bat les records des précédents avec 1088 pages. Le panorama géographique commencé dans le précédent volume s'y achève, avec un tour d'Afrique, d'Amérique et d'Océanie (pp. 23-506). Suit, en « complément au tome IV », un « appendice » sur « Marie en Europe et en Asie » (pp. 507-686). Enfin, nouvel appendice, onze « articles synthétiques » sur questions diverses : « Marie et... l'architecture », « le cinéma », « la philatélie », « le purgatoire », « le protestantisme », etc. (pp. 687-1050).

Ces « appendices », rapportés en marge de l'ordonnance primitive, contiennent, on doit le noter, les articles les plus intéressants parmi lesquels nous relevons : *Le vœu de Louis XIII*⁸⁰ (Maurice Vloberg); *La théologie du Rosaire* (B. Thierry d'Argenlieu); *Marie et le protestantisme* (J. Hammer, O. P., régent des études au Saulchoir); *Les apparitions mariales* (H. Holstein, S. J.); *Foi et piété mariales à Byzance* (A. Wenger). Un mot de ces deux derniers :

Le P. Holstein rappelle la doctrine classique ainsi énoncée par Benoît XIV :

L'approbation donnée par l'Eglise à une révélation privée

79. H. DU MANOIR, s.j., *Maria*, dans *Études sur la Sainte Vierge*, t. V, Paris, Beauchesne, 1957, in-16 de 1086 pp., 250×160, 2 gravures, Préface de Michel Riquet, s.j.

80. R. Darricau, conservateur de la bibliothèque de la ville de Bordeaux, doit reprendre cette question dans sa thèse de doctorat ès lettres sur les premières années de Louis XIV (1638-1661). Il y aura lieu d'examiner, lors de sa parution, si elle apporte des éléments nouveaux.

n'est pas autre chose qu'une *permission*... A de telles révélations, même approuvées par l'Église, on ne doit pas et on ne peut pas accorder un assentiment de foi catholique. Il faut seulement, selon les lois de la prudence, leur donner l'assentiment de la croyance humaine... (pp. 773-774).

Un certain progressisme marial et magistériel tend à bousculer aujourd'hui ces limites. Le centenaire de Lourdes en a été l'occasion. De fait, le nombre et la solennité des déclarations dont Lourdes a été l'objet de la part des papes, invite à nuancer la thèse classique. Il y a là plus qu'une permission, un encouragement positif. Mais faut-il dire pour autant que l'Église, qui couvre assurément sans restriction l'*objet* théologique du culte (Immaculée Conception, prière, pénitence), a entendu s'engager sur le *fait* même des apparitions, au point que la foi se trouve liée? L'étude du P. Holstein, écrite avant les récentes offensives, rappelle utilement, par la voix de textes autorisés, qu'il importe d'éviter toute précipitation en la matière.

Quant au P. Wenger, son étude sur le développement de la théologie et de la piété mariales byzantines ravive les regrets de le voir perdu pour ce secteur scientifique où il était unique, et aurait pu tant apporter au seuil du futur concile.

Mariology, l'homologue américain de *Marie*, publié par Juniper B. CAROL, O. F. M.⁸¹, président fondateur de la Société mariale U. S. A., est parvenu, comme son *opposite number* européen, à son avant-dernier tome, qui est le second. Le premier, déjà signalé⁸², avait pour objet les sources et l'histoire. Celui-ci a pour objet la doctrine mariale⁸³. Il commence et s'achève par trois études de Cyrille Vollert sur les

81. *Mariology*, vol. II, Edited by Juniper Carol, o.f.m., xii-606 pp., 15×23, The Bruce Publishing Co (400 North Broadway), Milwaukee 1, Wisconsin, 1957.

82. *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 37, 15 mars 1956, p. 215.

83. Les servitudes qui pèsent sur ce genre d'éditions ont obligé à un petit accroc dans l'ordonnance, par ailleurs beaucoup mieux conçue et proportionnée que celle de son homologue français. La défaillance de l'auteur pressenti pour l'exposé de patristique orientale a obligé à renvoyer cet article au tome II, cela valait la peine d'attendre. En compensation, l'étude doctrinale sur l'Immaculée Conception a été placée au tome I, parmi les études historiques.

Le P. Bonnefoy expose une fois de plus, avec son intrépidité érudite, ses vues très personnelles sur la prédestination de Marie. D'outre-Atlantique, cet émouvant témoignage posthume nous parvient, en langue anglaise, comme une voix d'outre-tombe.

fondements et la situation de la mariologie; structure, principe fondamental du traité, et, en guise d'épilogue, rapport Marie-Église : études pondérées et bien documentées. Les meilleurs travaux, à part ceux-là, sont aussi ceux qui concernent les plus importants sujets : Maternité divine (étude positive et doctrinale de Gérard Van Ackeren, S. J.), Virginité (étude très fouillée de Philipp J. Donnelly, S. J.), Corédemption : où le P. Carol résume en le mettant à jour de manière très avisée, son magistral ouvrage sur le sujet. Les lecteurs de langue anglaise ont là un ensemble généralement objectif, clair, bien informé, qui rendra les plus grands services.

En langue anglaise également, voici une œuvre moins ambitieuse (un seul volume), mais sympathique également : *Mère du Rédempteur*⁸⁴. C'est l'édition d'une série de 14 conférences données au Collège Saint-Patrick de Maynooth, Irlande, à l'intention d'un groupe de prêtres, pour « mettre à jour » leurs connaissances sur la Vierge à l'occasion de l'année mariale.

Une théologie mariale irlandaise : de ce pays de dévotion si ardente, on s'attendrait à trouver une mariologie progressiste de style espagnol. En fait c'est la tradition newmanienne qui domine : accent sur l'Écriture et la patristique, facture claire et positive relevant du meilleur style anglais, positions modérées que certains diront minimalistes. Michael O'Grady reste sur la réserve à l'égard de la thèse de la coopération de Marie à la Rédemption objective, que les textes pontificaux n'imposent pas, conclut-il après mûr examen; et Dermot Ryan se montre ébranlé par les objections de Mitterer contre la doctrine traditionnelle de la Virginitas *in partu*. Je pense que l'étude approfondie de la tradition, non examinée par Mitterer, conduit à dépasser l'objection. Quoi qu'il en soit, on sait gré aux auteurs d'avoir raisonné lucidement sur les données dont ils disposaient. Cette attitude d'esprit ouverte et pondérée repose de bien des surenchères; elle a son utilité de contrepoids.

84. *Mother of the Redeemer. Aspects of Doctrine and Devotion. Lectures of Maynooth Union Summer School; 29 June to 3 July 1958*, edited by Kevin Mac Namara, prof. of Dogmatic Theology, St Patrick's College, Maynooth, Dublin, 1959, 1 vol. relié toile sous jaquette, in-8° de xv-312 pp., 220 X 140.

Un dictionnaire marial.

Parmi les travaux collectifs, l'œuvre la plus importante et la plus utile de ces derniers temps est assurément le dictionnaire marial entrepris en Allemagne sous le titre *Lexicon der Marienkunde*⁸⁵ (Lexique des sciences mariales). Les 4 fascicules aujourd'hui parus nous conduisent à la colonne 768 et au milieu de l'article *Beweinung* (*Planctus Mariae*). Le dictionnaire comprendra en tout 25 fascicules, comptant chacun 96 pages (192 colonnes), plus 8 à 10 planches hors-texte, sans préjudice des nombreuses figures éditées *dans le texte*, car une illustration documentaire de grande valeur soutient pas à pas l'exposé des articles.

L'information est très largement ouverte : théologie, liturgie, auteurs et personnages, objets, lieux d'intérêt marial. Les articles visent à condenser un maximum de renseignements dans un minimum de place et y réussissent généralement. Il y a des articles de grande valeur : Albert le Grand (Fries), Ambroise, Aix-la-Chapelle, Éthiopie, etc. Au double plan de l'information objective et de la technique d'édition, les Allemands nous offrent là une œuvre exemplaire.

Sur la couverture du dernier fascicule paru, le nom de Carl Feckes, collaborateur et directeur de l'entreprise disparaît. Un feuillet *In memoriam*, joint au fascicule précédent, nous avait appris sa mort le 8 mars 1958. Président-fondateur de la Société mariale allemande, éditeur et continuateur de Scheeben, dont il tenait la chaire de dogmatique au grand séminaire de Cologne, il a joué un rôle de premier plan dans la renaissance des études mariologiques outre-Rhin. Il laisse une équipe et des institutions solidement en place, pour continuer ce dont il a été, par son rayonnement discret, l'initiateur.

85. *Lexicon der Marienkunde*. Herausgegeben von Konrad ALGERMISSEN, Ludwig BÖER, Carl FECKES, Julius TYCIAK, Regensburg, Pustet, 1958. La dernière livraison est constituée par le fascicule double 3-4 : Astorga-Beweiung, col. 385-768. Le nom de C. Feckes, collaborateur et directeur de l'édition, disparaît sur la couverture de ce fascicule, où apparaissent ceux de Georg ENGLHARDT et Michael SCHMAUS.

Du côté des cours et traités.

A la différence des symposies où se succèdent des perspectives assez diverses, les cours et traités s'efforcent de donner une vision synthétique de la théologie mariale.

Pour répondre ici aux questions de quelques lecteurs, le *Court Traité de théologie mariale*⁸⁶, épuisé depuis plus de deux ans, reparaitra en décembre 1959. Il s'agit d'une quatrième édition⁸⁷ mise à jour et entièrement refondue. Un autre recenseur la présentera.

De Rome, deux traités en latin nous parviennent.

Voici d'abord la nouvelle édition du *De beata Virgine*, du P. H. Lennerz, S. J.⁸⁸, qui enseigna pendant de longues années à la grégorienne, une mariologie fondée sur une étude positive des textes, rigoureusement dépouillée de tout gonflement, opposée à la thèse de la coopération de Marie à la Rédemption objective. La nouvelle édition, revue et mise à jour, maintient cette position.

Le changement le plus frappant concerne l'Assomption. Avant 1950, le P. Lennerz ne pensait pas cette doctrine définissable. Il n'en avait pas moins l'audience de Pie XII et son point de vue critique fut pris en considération lors de la préparation et de l'élaboration de la décision pontificale. (Il est bon de savoir que la consultation ne fut pas unilatérale.) Pour le théologien essentiellement positif qu'est le P. Lennerz, la difficulté fondamentale était la suivante. Opposé à la notion de développement dogmatique, il ne tenait pour définissable que des vérités *explicitement* révélées. Or il constatait, avec une judicieuse exigence critique, que ni l'Écriture, ni les écrits des premiers siècles ne fournissent un enseignement explicite sur l'Assomption. C'est pourquoi cette doc-

86. R. LAURENTIN, *Court Traité de Théologie mariale*, Paris, Lethiel-leux, fin 1959 (la parution prévue pour avril 1959 ne peut guère tarder au-delà de novembre). Le volume est en souscription, au prix spécial de 800 fr., jusqu'au 15 novembre, chez P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cas-sette, Paris-VI^e.

87. La seconde, revue, corrigée et amplifiée, n'a paru qu'en langue anglaise, en 1954, la troisième, entièrement refondue en 1956, n'a paru qu'en traduction allemande et italienne. La quatrième qui va paraître représente une nouvelle refonte faite au début de 1959.

88. H. LENNERZ, s.j., *De Beata Virgine (Ad usum privatum)*, Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1957, in-8° de 293 pp., 15×23.

trine ne lui paraissait pas formellement révélée. Resté fidèle au principe qui constituait la majeure de son raisonnement, il ne lui restait plus qu'à en révolutionner les autres éléments en partant du contrepied de sa précédente conclusion. Il dit maintenant en substance : l'Assomption est définie, donc formellement révélée. La révélation explicite qui ne se trouve pas dans l'Écriture a donc été faite par voie de tradition orale, tradition dont aucune attestation ancienne ne nous est parvenue. Reste à justifier cet acte de foi en la tradition explicite inconnue; ce à quoi l'auteur emploie une dialectique habile. Bien sûr, tout ce qui s'est dit dans l'Église ancienne n'a pas été écrit. Il n'est donc pas *a priori* impossible qu'un enseignement se soit transmis pendant des siècles sans nous laisser de trace écrite.

Mais, *en l'espèce*, l'étude des premiers textes est fatale à cette hypothèse. Le premier Père qui (vers 377) soulève le problème de la fin de Marie, Épiphanè, *auteur particulièrement bien informé des traditions orientales et occidentales*, témoigne avec insistance qu'il n'a aucun renseignement à ce sujet. Et les premières réponses à la question se présentent, non comme transmission d'un enseignement apostolique, mais comme affabulation mythique et sans autorité du côté des apocryphes, et comme effort d'explicitation authentique à partir des données dogmatiques acquises, du côté des théologiens. Il est donc peu probable que la position du P. Lennerz fasse école. C'est son opposition relative au développement dogmatique qui appelle révision.

Mais si l'on se sépare ici ou là des positions et de la méthode de l'illustre auteur, on n'admira pas moins la solidité de l'ensemble de son livre, sa rigueur positive, la clarté de la rédaction, et le dépouillement avec lequel il présente cette mariologie réduite à l'essentiel.

On trouve même exigence, même clarté, même information (plus précisément au fait des travaux récents) chez le successeur du P. Lennerz à la chaire de mariologie de la grégorienne, J. B. ALFARO, S. J.⁸⁹. Mais on trouvera surtout chez lui une méthode théologique profonde et sûre.

Le plan de son cours, bien enchaîné, sans excès de systé-

89. J. B. ALFARO, s.j., *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana (cours polygraphié), 1958, 254 pp., 235 x 170.

matiation, comporte trois grandes étapes : 1. Maternité divine et dons concédés en raison de cette maternité (Immaculée Conception, plénitude de grâces). 2. Signification de Marie dans l'histoire du salut. 3. Mort et Assomption. Ce qui frappe dans cette œuvre, c'est que la théologie mariale y est exposée en fonction des bases essentielles de la christologie : lorsqu'il s'agit de l'Immaculée Conception, l'auteur commence par nous rappeler que Marie a été vraiment rachetée (pp. 109-117). Lorsqu'il s'agit du problème de la coopération de Marie à la Rédemption, il établit tout d'abord avec force les vérités de base qui commandent toute la question : il n'y a qu'un seul médiateur, le Christ (p. 174). Seul il pouvait poser des actes dignes par eux-mêmes d'être acceptés pour le salut de l'humanité (p. 175). La « valeur infinie » de ces actes répugne à tout ce qui serait un « complément » proprement dit (p. 176). Et c'est par rapport à ces données fondamentales qu'il établit la coopération de Marie à la Rédemption. La norme décisive en ce problème « est en effet que ces vérités soient sauvegardées pleinement et non par des formules verbales ou de trop subtiles distinctions ».

Après avoir ainsi rappelé que la coopération de Marie ne saurait être mise *sur la même plan* que l'opération du Christ, l'auteur conclut de manière ouverte et pondérée : « Il est probable que Marie coopéra de manière immédiate à l'œuvre de Rédemption parfaitement accomplie (*peractum*) par le seul Christ. » Et il établit cette thèse de manière convaincante.

Excellente orientation que celle-là, qui établit si largement la théologie mariale sur des bases, plutôt que de l'installer, comme on le fait trop souvent, en équilibre sur les thèses de pointe.

R. LAURENTIN.

Deux livres me parviennent en dernière heure : les deux premiers tomes de l'excellente collection italienne, I *Classici mariani*, Roma, Libreria mariana, Via SS Apostoli 14.

1. SAN LORENZO DA BRINDISI. 1. *La Vergine nella Bibbia*, 1958, in-8° de XX-382 pp., 215×155, 1.800 lire.

2. 10-2. *La Madonna nella Ave Maria e Salve Regina*, 1959, in-8° de XXII-168 pp., 215×155, 850 lire.

Ces deux volumes sont la traduction italienne du MARIALE de saint Laurent de Brindes, o.f.m. Cap. (1559-1619), par Mariano da Alatri. Le troisième et dernier volume : *Le feste della madonna* paraîtra très prochainement.

TABLES DE L'ANNÉE 1959

M. BARTH. — Crise et devenir du sacerdoce	203
R. P. de BOURMONT et chanoine GUÉNEAU. — Vocations religieuses et mouvements féminins d'Action catholique spécialisée	27
S. CANALS. — Le don plénier dans les Instituts Séculiers ..	394
Y. M.-J. CONGAR. — Théologie du rôle de la religieuse dans l'Eglise	315
T. DEL ARROYO. — Une expérience dans le discernement des vocations	183
A. DEL PORTILLO. — Les professions et les Instituts Séculiers	440
M. DEVIS. — Y a-t-il une méthode de discernement des vocations sacerdotales?	127
Ph. E. DION. — Le vœu de chasteté. Information et formation à l'usage des religieuses novices	222
V. FORCADA. — Spiritualité de l'Espagne d'aujourd'hui	10
FRANÇOIS DOMINIQUE. — Bulletin de psychologie	306
H. GRATTON. — Essai de psychologie pastorale sur le scrupule	95
— Incompatibilités psychiques avec l'état sacerdotal	154
Sr JEANNE D'ARC. — Pour les différentes étapes de l'entrée dans la vie religieuse	64
M. LAFON. — Nous y croyons	450
R. LAURENTIN. — Bulletin marial	457
G. LEMAÎTRE. — Les Instituts Séculiers de prêtres	407
F. LEPARGNEUR. — L'amour fraternel	352
E. A. LOOMIS. — Psychothérapie et formation pastorale	217
Sr MARY WILLIAM. — Maladies mentales des religieuses	295
J.-M. P. — Les Instituts Séculiers au service de l'apostolat des laïcs	436
J.-M. PERRIN. — Essence de l'état de perfection et mission des Instituts Séculiers	371
H. SCHILLEBEECKX. — Origines et tendances de la sensibilité religieuse contemporaine	5
J. WINANDY. — Pour un statut canonique des ermites	343
G. ZILBOORG. — Freud et la religion	251

LES LIVRES

F. AGUDELO. — Naturaleza de la esclavitud mariana, según el Padre Bartolomé de los Rios y San Luis Maria de Montfort	484
J. B. ALFARO. — Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria	493
G.-M. BESUTTI. — Bibliografia mariana (1952-1957)	459
J. M. CASCANTE DAVILA. — Doctrina mariana de S. Ildefonso de Toledo	477
A. CHAVASSE. — Le Sacramentaire Gélasien	477
J. DANEMARIE. — Histoire du culte de la Sainte Vierge	487
L. DEISS. — Marie, Fille de Sion	462
Devenir adulte	312
A.-M. DUBARLE. — Maria, Nueva Eva según las escrituras ..	462
J.-C. FILLOUX. — Le psychisme animal	311
A. FRIES. — Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter	483
J. GALOT. — Marie dans l'Évangile	463
L'homme devant l'échec	312
M. HORATCZUK. — En route vers Dieu	308
E. JONES. — La vie et l'œuvre de Sigmund Freud	314
C. G. JUNG. — Psychologie et religion	308
Ch. KOCH. — Le test de l'Arbre	306
H. LENNERZ. — De Beata Virgine	492
Lexicon der Marienkunde	491
Mariology, vol. II	489
G. G. MEERSSEMAN. — Hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu	473
P. MESEGUER. — Le secret des rêves	307
Mother of the Redeemer	490
G.-M. ROSCHINI. — Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria	476
L. SCHEFFCZYK. — Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit	480
M. TESTUZ. — Papyrus Bodmer 5, Nativité de Marie	467
A. TRICLOT. — Textes marials de Thomas a Kempis	483
UBALDO a S. LEONHARD. — Maria die Gehilfin des Erlösers in der Theologie des 19 Jahrhunderts	487
E. VAN DE WINCKEL. — De l'inconscient à Dieu	310